



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب تجرید العقائد
مؤلف ملا میرزا جان باغنوی شیرازی
موضوع
شماره قفسه ۱۰۲۰۶
شماره ثبت کتاب
۸۲۴۳
۶۱۸۴۴
بازدید شد
۱۳۸۴
۱۰۲۰۶

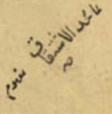




اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم
احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم
من محبوبيه فان افعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على اصل الفعل
لمن يولد ازاد ادبهما وتحمد ثنا على ذلك ان يرجه عليا رضى ...ان لا يكون
المكتوب بصورة على جرفا جارا لاسمه مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويوبده
ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى عم فانى لما سلكت من
بحر مسائل الكلام ورتبتها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت
مسائل الاجتهاد مما فادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه واسال العصمة
والسداد وان يجعله ذخر اليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة
مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى فى الكلام هو العلم باحوال
المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع
من العلم والمعلم فى المعارف الالهية من النبى بالاتفاق عم والامام ايضا عند
بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر
والعرض اما باعتبار ... لا يعم ... كتابه على ستة مقاصد الاول
فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته
الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد
الاول فى الامور العامة اى التى لا تختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى الواجب

والجوهر والعرض لما اورده كلاما يختص بواحد منها فى بابه احتاج الى باب
لموفر الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية واما بين الاثنين
كالماهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب
والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها فى تحصيل الوجود والعدم
وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق
بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول
فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان
يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او تفسر ذلك مثل قولهم الموجود
هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل
على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا
النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود والعدم
وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد
الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له
وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر
فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا
وهذا سلب لمعنى الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم المعدوم
فضعفه ظ لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود
المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونا الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت
العين والمنفى العين نظر لان الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا
بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من عرف اللغة فاذا علم

منهوم الوجود علم منهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة
للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر
عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكان تعريف الموجود المذكور صريحا
دوريا كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري مثله وتحديدهما اي تحديد
الوجود والعدم كما هو الظاهر ما لثابت العين اي بما علم منه تحديدهما به اولى
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم بدلا لا الوجود والعدم عليهما اولا
اطلقنا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل
في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل شيء مشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن
اجراء هذا الكلام فيه فيقال مثلا الحساس يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس
ومفهوم صيغة الناعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من عرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس وان جهل جهل فلو احتاج الحساس
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فتعريف الحساس بشيء كان
ذلك تعريفا في الحقيقة للحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه يجوز تعريف
المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز
تعريفا الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة
وكذا يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن مفهومه
ثم ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال
في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان



منهوم الصيغه معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج
عن القوة الى الفعل على التدريج فان تعريف المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة
الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم
بحسبه او بوجه آخر ثم اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه
الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فيجاب بالكاتب ليس تعريفا
للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق
يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما
لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون مرضيا فلا يمشي هذا الاعتذار فيه فتأمل
تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشارة الى وجه الاعتذار لا وقيل المعرفين من
الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود تحصيل
صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود الالتفات الى
صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور
موضوع بازاء الصورة المشار اليه فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف
كما في التعريف الاول والثالث بل دال على الالفاظ المرادفة المراد فانه ربما
اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا
بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المخزونة ولا يقدح
ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا

من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرَّف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تعريف الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء اعرف في المفهومات
من الوجود انا نا دان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع اعداه بديهي
وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء
الرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك
ممنوع بل يمتنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي
عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او بطلان
الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين
منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم
اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي وهو متوقف على تصور الوجود ضرورة
توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني
ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون
ممكن الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء
على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل
عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء
التي ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن
التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نسلم ان الوجود هو ذلك
الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون
الزائد جزءا له وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو متوقف على العلم بالمرسوم وهو دور او باعداه وهو ممتنع
لاستحالة احاطة الذهن بالاشياء اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان

بانه

ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية
فان قيل لم لا يستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها
تصور الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة
تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم
اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان
فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا ملاحظة مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات
تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود
بخصوصه وهذا الاستدلال لا يرد بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات
هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود
بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فممنوع وما ذكره
من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه
ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان
الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور
بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الوجود بكنه حقيقته وايضا
نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان
يكون صدق الوجود عليها عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه
ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد وان يحصل
عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد وجودا قلنا نعم وذلك الامر
هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع
وانه زائد على كل واحد واحد فيصدق انه عين الوجود فيكون التركيب في الوجود

ثم اذا كان مستحضرا بسائر المركبات التي علم تركيبها تفصيلا او تواردت بعينه في الحينين
مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم فلا يتوقف على العلم بالاختصاص ومنع
بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا لا
وهو ليس بمحال انما المحال الاحاطة بالاشياء مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا
حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد التفاته
انه غير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكسبية
كل كسبي كلتاهما بديهيتان نعين ما ذكر لانا نشاهد انه يحصل صورة في النفس ولا تلتفت
الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها
ثم تحصل وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت اليها فالتبس
عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك في البديهيات
اولى اذ في الكسبيات اعمال قلما ينسى وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم بعضه وقوله الثاني يعطي انه كما استدل على كون الوجود معنى ما
واحدا مشتركا بين جميع الموجودات توجيه الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد
في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ثم تبدل الاعتقاد كونه
ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون
الامر الباقي المقطوع به مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين
غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب
ان التردد انما هو فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات

يعني

الثانية كما سيتبين الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود
واحدا ايضا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد
اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما
ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو
التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له
في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا
التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا
بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان نطرح هذا البين ونقال لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي وسياق الكلام انما قيل الحصر على هذا التقدير اعني
ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم
الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما
بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي
والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات
مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول
الحصر العقلي هو الذي بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا يجزم العقل
بواسطة مقدمة حدسية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه
الخاص بمعنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه
اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم زيد بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء

اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا نجزم
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه
الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا و
يمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد نقيضا للكل
من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
لانا لو لم يكن مفهوم العدم واحدا لكون المفسدة اشد لانه على هذا
التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لتحقق التناقض بين الوجودات
وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون
التناقض الا بين مفهومين فيرد الالزام ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل
حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول
على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في
الوجود لمن لا يسلم الاشتراك فمن لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك
بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والى وجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع
افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع
ان كلا منهما غير الحيوان اجيب ولا بانا التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه والقسم عبارة عن
مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون

الوجودات

لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه
عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه
جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع
والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان
على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكره
هو انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة و
لا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان في
نفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وقيل
القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع
الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها
الا اذا ثبت ان المطلق مشترك بين الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الخاص عرضي
لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات
كما اشار اليه المصنف بتوجيه هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال وهما
ومحتاج هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق
وحصصه زائدا على الماهيات عارضا بها مما لا سبيل اليه لانه لا يستحق ان الوجود
مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت ان
في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصصه لانا نقول قد مر انفا انه
لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات
ان ذلك الامر زائدا على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يعول
المعزوة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يدعي هذا القائل المحقق

فى دلاهذا البحث وبعد بان البصاير السليمة كما تدرك اشراك جميع الموجودات
فى حالة عنا بنها عن المعدومات وتسمى فى العربية بالكون والوجود وفى
الفارسية بهستى وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها وصف
بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى
ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانا كنا نعقلا فانا
نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية ونحوه وقد نعقل الماهية ونغفل
عن وجودها اما فى الخارج فقط واما فى الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل
هو الوجود فى الذهن ولو سلم فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله
ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ وذاته او ذاتيه فلم اراد كما يفهم
من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك فى وجودها فلا يكون عينها
والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه بين ولا يكون ايضا
ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتى له ولا يخفى ان هذا الاستدلال
صحيح لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الآخر والشك فى الوجود انما ينافى التصديق به لا تعقله بل
يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا فى وجودها فح يكون كلاهما متعقلا
لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح فى خلافه حيث قال فان قيل
لانم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها ثم هذا الدليل لو دل على ان
الوجود الخاص ايضا زائد فى الماهيات التى يمكن تعقل خصوصياتها مع
عدم تعقل وجودها فاستجيز بان هذا انما يكون بعد ان ثبت لنا مقدمتان
الاولى انه فى الموجودات وذات الوجود المطلق ورا حصته والثانية
ان هذا الرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه اما فى

بعض
المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم فى المثال المذكور هو الحيوان الا
والحيوان الغير الابيض وما يقال انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فغلط نشاء من اشتباه القسم بقيده **اقول** هذا الجواب غير حاسم
لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش فى هذا العدد
بذلك لحفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذى هو قيد القسم
وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدى نفعا لان قيد
القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما فى مثال الحيوان والابيض فالحق فى
الجواب وثانيها ان الوجود يقسم الى جميع الاشخاص فيلزم
اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر لا يتوقف على المقطوع به بمعنى انه
موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثانى ان معنى
قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات
او ليس بموجود اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات
المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدده مفهوما وعلى الثالث انه تقسيم الوجود
بتاويل المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعانى المتعددة
التى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلى
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير لهذا المفهوم المشترك
الماهية اى يكون زايدا عليها لا عينها ولا جزؤها والا اى وان لم يغاير لكان اما
عينها وح الحد الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو مفهوم واحد
او جزؤها وح لم ينحصر اجزاؤها بل و تباين اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية

لكان جزءا مشتركا فوجب
امتياز بعضها عن بعض
صح

اما الملازمة فلانه لو كان جزء للمهيات لكان لها اجزاء موجوده لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولابد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ لو لم يكن
انه جزء للموجودات باسرها فتلكا الاجزاء لها اجزاء آخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء
الآخر وهكذا الى غير النهاية واما بطلان التالى فلان المركب لابد من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدا المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت
غير متناهية لابد فيها من الواحد وقد لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المرتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجيه واما اذا كانت
عقليه لا تحقق لها فى الخارج فيتمانن فلا دليل على استحالة ادعا امتناع
تعقل كل المهية اذا لم يكف فى تعقلها شئ بعقل اجزائها الاولية وشرط فى
ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس جزءا فى جميع المهيات وكذلك ليس جزءا فى الجمع ولا
يلزم من ذلك كونه زايدا فى الجميع لاحتمال ان يكون زايدا فى البعض ونفسا
فى البعض اوجزا واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض والنفسية والدخول
غير متصور لانه ان اقتضى العروض فيمتنع ان يكون كذلك فى الجميع وان اقتضى
النفسيه او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك
بل المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان
لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود
متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا فى الجميع ويحصل المط
لان المط هو زيادة الوجود على المهيات والاثنم من كونه مشككا زيادته
على افراده التى هى الوجودات الخاصه ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصه
عروضه للماهيات لجاز ان يكون العارض والمعروض متحدا فى المهيات

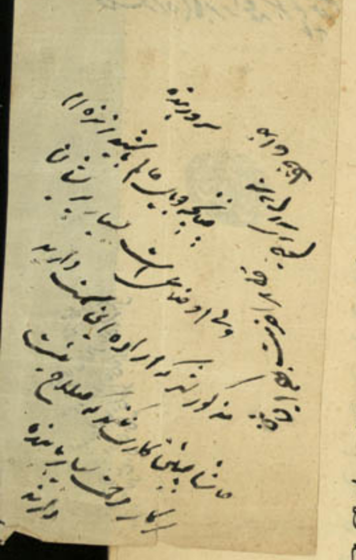
لانه

على المقدمة الاولى فقط واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم
لنا عند تعقلنا المهية لجاز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فاثباتهما امر
دونه خرط القتاد وليحصل الامكان اى ثبوت للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن
اذ لو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن
تساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهيه لم يتصور هناك
نسبة فضلا عن التساوى اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشئ
الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزء الماهية لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زايدا
لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد
موجود مفيد فائدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال
عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك التعقل على التقديرين
انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها
جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا فى الماهيات
المعلومة اذا لم يكف فى تعقل كل شئ تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين
بوجه ما وايضا فى الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التى لم يتصور كنهها
تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال لان
واشتراك التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعنى لو كان الوجود نفس
المهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود

او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين او معناه
ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح
لان نقيضه صادق في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود
ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم
ان قولنا السواد ليس بموجود وقولنا السواد سواد ليس تناقضا وهذا معنى
قوله واستحالة التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب
والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم
كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول
يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء
وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف
بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم ولو كان
لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هنا كنسبة فضلا عن التساوي
فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير بحثا للعقلاء
متنازعون فيها وانا نعلم فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا امر
لما وقع حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية والاتصاف وكذا
نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى نقيضه وارتفاعه وكذا نسبة الشيء
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلا ما في النسبة الاشتقاقية
اذ نحن في النحو نسبة الشيء الى الانسان والى ما نفاه عنه فانك اذا قلت

الوجود

الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن
الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
والموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الموجود ذو
وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما على الثالث فبان نمنع
قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الموجود ليس
بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية
المقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال انما التنبيه عليه بالنسبة
الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب
فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون
كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك
في الواجب بعينه واما الاشاعرة فعندهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زائدا عليها كذلك انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء
هو الماهية وآخر هو الوجود قائم بها قياما خارجيا كما يدل عليه تصريحاتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال
الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم
بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول
فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع
النقيضين او يكون الماهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم
بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية



الموجودة يلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمسلوبين من حيث
هي لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان
العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد انها لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعارض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع التناقض كما لا يخفى اذ يلزم ان
يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة معا قلنا المراد انه لا يعرضها
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن
عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او الثالث وهو المختار
انه مقارن لذلك الوجود بعينه فلذلك يلزم ان الماهية موجودة قبل وجودها
قلنا انما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان
المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود
الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية
على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان
الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها
في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج معناه اتصاف الآخر به
في الخارج وانه لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج
بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا بل لما كان قيام الوجود بالماهية وقيامها اياه من حيث هي
وهذه الحيثية انما ثبتت لها في العقل فاللازم زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود

العيني

العيني اوّل قد يقال ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت
لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل
كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع
عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنا لا خارجا.
وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم المطلق
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وينقسم
الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها
ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها
سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها فيه تلك الاحكام سواء كان ذلك الوجود
الآخر في قوانا المدركة او غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا
وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي
لم يصدق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه الموضوع في
نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود
في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس
بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب بالحمل يستدعي ثبوت المحمول
للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر
متوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية
الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر

بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
فيلزم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعيكم فيحتاج الى تخصيص الدعوى بالكلية
منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام ان بعض القضية الحقيقية
الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فانه زواياه
مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا مقصورا على المثلثات الموجودة في احد الازمنة بل متناولها ويتناول لافراده
فلم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد
انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه انا فالقضايا الكلية
الحقيقية الموجبة باطلة وهو قول بعض ولد نطلب الحقيقية انه من القضايا الحقيقية
ما يعلم ضرورة انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق
هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل جار في الحقيقية
التي استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج
احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وانما قيدوا بالثبوتية لان السلب داخل فيه ايضا احترازا به بذلك عن
الموجبة السالبة المحمول فانها لا تزيد على السالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها
كما فهمنا وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد استدل
على الوجود الذهني بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء
وتعقله وتميزه عند العقل من التعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم

عبارة

المعقول
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن
انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم فهذا جواب عن استدلال المنكرين
بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند
حصول الحرارة والبرودة وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المعينة عقلا لان وجود هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في
ما لا ينقسم وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب والموجود في الذهن
انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها لان الصور
والاشباح لا تساوي الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية
الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا
مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا
لانا لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت
مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها
في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوت نفسه لا ثبوت امر مخالف له
في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا باردا اذ لا معنى
للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود

ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني
وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين
وان كانت مشاركة بها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم من امتناع
من حكم الخارجي لان منشاؤه الوجود الخارجي مثل الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن وتضادها عن البرودة وعلى الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم
ان الذهني كذلك فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما
ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تمسك بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان نقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو
حصل الامتناع فيه لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل
فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها
من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به

كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول
في الآن فانه لا يوجب اتصاف الآن بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء
بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم توجب
اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد
في الذهن فانا نعلم ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو مفهوم
كلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي
هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر ما في الذهن على هذه الطريقة قيام
شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا
الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض وجزئي
من الكيفيات النفسانية سواء وليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان
الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن ثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفسه شخصية ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان

[illegible]

تحقيق

الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى بالمهية في الذهن بل الحصول ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قايم بالماهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا ما يزيد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة المهية في الوجود على طريق الحركة في الكيفيات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف لكن حركة شي في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افراده على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض في زمان حركته حاله لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين له في ذلك الان قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيف له لا قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شي واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فانها لا يتقوم المحل بدونه كالوجود فلا يتصور حركته فيه

اقول بحث لان المهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود على التعاقب كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود في آن يحدث في ذلك الان بعينه وجود آخر اشد من الاول واضعف منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خير محض هذه الدعوى ما صح لها برهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه اما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات

هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالشر فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فان ركبنا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث ازالة الحياة عن ذلك الشخص وهو بعينه عدمي وباقي الوجوه فيه خير الى غير ذلك من الامثلة فانتهوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لا ايضاح لما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية فان مثل تلك الامثلة ثم ساطنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقال انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم فصولا لانواع وجودية وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا لمحو شرطا له في بعض الامور حتى الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شريتها بالعرض لا بالذات

ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فيختلف لمخالفته للمعقولات فقد حصر المتكلمون النسبة بين الاشياء في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا يضاد شيئا من المعقولات ولا يماثله تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود متعاقب على الموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليس احدهما مثلا للآخر ولا ضدا له فلا يصح التعريف في عبارته المتن والثاني ان الوجود لا يتحقق متعلقا بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه والاول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع والمحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ثم يمكن الاستدلال بان يراد بالمعنى ما يقابل العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود

السوم

هو علة الوجود بل هو كاشف عن ان وجوده هو خبر لعله ذلك الوجود في بعض ازمنة

ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر
ويرد عليه ان هذه المقدمة لم تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد
واستدل على نفي التمائز بان التمائز انما يكون للذات تشارك غيرها في تمام الحقيقة والوجود
ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظ
ولا ينافيها اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها الحث لا يعرض للوجود
ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونها والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة
عندهم يستعملونها بمعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق
فيكونان متساويين وبينهما وهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل انما يدعى مساواتهما
وجود المبدء من الفاعل ولا فاعل سببهما من الفاعل وتعالى واجب الوجود وممكن
الوجود ولا ينافي واجب الشيئية وممكن الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم
الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا
لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ليس بثابت وخص المعتزلة باسم المنفي
وليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي و
لعلهم انما وقعوا فيه لما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو ان الحكم حكما ايجابيا
بامر ثبوته على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت الامر
وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثابت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب
عليها الآثار المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها
بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام ثم لما وافقوا الحكماء في ان ثبوت
الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم خصوا الوجهين الى الخارج وخصوا الوجه

الاخر

الاخر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا من وجهي الثبوت وجودا ويقولون
ان الوجه الاول من الثبوت وجود ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور
الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اول ما استدلوا به على مقدمتين احدهما
ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وبهاتين المقدمتين استدلوا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا في
الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع ايضا ولا يسع الحكماء
اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين ح وشريك
الباري ممتنع ولم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فحكم المقدمة الاولى يكون حكما بثبوت
الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج على تقدير عدم قوة مدركة
وبحكم المقدمة الثانية على ما يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في
الخارج على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام
ما هو صحيح اى حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولو كان
معنى النسبة الحكمية والخارجية وتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمتين
على ما يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما تيسر ان يصح
الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات
والمعدومات مرتسمة فيه قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع
النقيضين ح حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد
ارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه يشك في ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان
كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اى وجه
من السلب والايجاب ومن علم بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال يعرف
لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة

بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول
للموضوع فيجب في المثالين المذكورين
اى يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري في
الخارج ويتحقق هناك نسبتان
الحكمية ص

المنتسبين والمنافية بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تحدث بينهما
نسبة ايجابية او سلبية سنفهما الفروق او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
نتيجة الفروق او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك
هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها
الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد وعمرو وغيرهما من ذلك المعين
يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وجهها في السلب والايجاب
حتى يحتمل هذا التأمل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستفاد الحكم
من البرهان خارج يطابقه ثم انهم يقولون في منشأ الكلام الى الجزء الذي لا يتجزأ ان كان
لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه تحرز الافادة بل نقول لو صحت هاتان
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن
ان يتسلسل الامر لانه لو ثبت استلاب لشيء ثبوته والا لامتنع وباستلابه يعني
اعني فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيصدق هناك ثبوت ماله وهكذا الكلام الى ان يحصل هناك
هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا انما هو في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر لم
يكن وهم فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن ثمة مدرك في العالم وذلك حكم
بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم ثمة مدرك فحكم المقدمة الثانية
يقتضي تحقق الثبوت الثابت على هذا التقدير وهكذا الكلام الى الثبوت الذي
حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم الشك في الامور المحققة في خارج الذهن الذي
وذلك نظير ان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع لا يقال ان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثبوتات فلا نقوم حجة على

المزلم

المراد بالمين بثبوت العدم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء
البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها متسلسلة
الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا او لا تخلص الا بالمنع
بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني
ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل
ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير
ان يكون هناك ثبوت امر لامر بحقيقته وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار
الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدون نداي بدون الوجود مع اثبات القدرة
وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية
والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده بما سيجيء من ان الوجود
لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا
بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء
الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي
عدم تأثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في
في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها
به موجودة في الخارج او ثابتا فان الصابغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله
متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان
قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض
والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في
الخارج اولى تأثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة
بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح حين

حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام بسرها
باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني
فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف
منتسبا اولا فلانه يتفرع على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يمكن ان يقال لو كان
المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا ماثر واما ثانيا فلانه انما يتوجه على مثبتي الحال
٢ومن الثابتين ثبوت المعدوم من الاثبتية والحصار الموجود مع عدم تعقل
الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على
الكون في الاعيان ويلزم من ما بين المقدمتين ان لا يحصل التثنية الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية
لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كاينة في الاعيان اذ لا معنى
للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل
بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها ان ثبت
يكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل قوله والحصار
الموجود فيلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك
البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم
ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية
لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال والحصار
الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم
ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات
متناهية برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات

بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا بتركب من شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع
جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار العقل الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا
اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل
مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في
الحقيقي الاضافة الى الجزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج الى الجاعل
في المركب الى الجاعل فكذا في البسيط يحتاج الى الجاعل اختلفوا في الماهية الممكنة
هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها
مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط وكلها محتاجة الى جعل الجاعل
ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثيره على هو ذات الممكن لا وجوده
فلذلك قال الماهيات الممكنة مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها
غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل لم يكن
الانسان عند عدم جعل الجاعل انسانا وسلب الشيء عن نفسه محال اقول
قد سبق منا ان الانسان استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما هو الاول
العدولي وحاصله عند عدم الجعل يخرج الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا
يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء راسا حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج الا انها متصفة في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا
الانسان لا انسانية والحق من هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركب مجعول
بخلاف دون البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعول فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي

الا شيئه فيلزم ان يكون في البسيط اشياء ولا يكون البسيط بسيطا هف والجواب
ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اشياء
منها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من الفاحض ونحن نساعدك
بالاشارة حينئذ الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهو ان الحكماء لما اثبتوا
الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي
باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فمعنى قولهم ان الماهيات غير مجعولة
ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية وارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج
الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انما يلحق الماهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها
لنفس مفهومها من حيث هو هو فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان شركتها
في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس
فيه شان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لا يتصور عروضها للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة
فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان
الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او لنفس الوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث
عن لحوق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي

او الذهني

او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها
الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت
متصفة بهذا الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والسند مخالفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي رحمه الله من ان معنى
قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الذات الماهية ولا داخلة
فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان
يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي
مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به
موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى
مما لا ينبغي ان ننازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بينا آنفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه

ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان ارادوا المجعولية
لاحد المعنيين المذكورين فالفرق بطلان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك
الماهية منفية عنها جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابت لهما معا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن
وجودها محتاجة الى ضم بعض الاجزاء الى البعض وبهذا الاعتبار لها حاجة
الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب
الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية وممتازان بان المركب مجعول في حد ذاته
مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا حقا بلا ريب وهو لـ
ح ان فهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده
بظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لا يصح
نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانه ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما
نسبة كالامكان بل ارادوا به الاحتياج في حد ذاته كما في المركب فح يندفع الجواب
عنه بما ذكره من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي افتقاره في حد ذاته انتهى
كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين
اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا
نعيه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه
ذلك البعد الذي كان قد عرفت عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم
ماهية المركب دون البسيط فانهما بالنسبة الى ما هو من لوازم الوجود دون الماهية
فيهما اى المركب والبسيط قد يتوهما بانفسهما اى لا افتراق في نفسهما الى محل
ستغنيان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد تشرب

٤

في نفسهما الى محل فهناك اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالجسم ومركب
قايم بغيره كالسواد والمركب مما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج يعني ان اجزاء الماهية متقدم عليها بحسب الوجودين الذهني
والخارج فان وجود البيت في الخارج مفتقر الى وجود الجدران والسقف
فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان
عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن
مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين العدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية
بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم
بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة
الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف
وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار
والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان
قيل يلزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين
مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت
كما ان عدم السقف ايضا علة تامة لعدمه وقد صرحوا باستحالة توارد علتين تامتين
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون له علة تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب
بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم
في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة

لعدم المركب واذا عدم جزء آخر منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين
علة تامة لعدم المركب لما مر ان الشرط ومجموعهما علة تامة مركبة بشرط انه مر زمانا
على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علة تامة فقد اعتبر هنا شرائط متنافية فلا يمكن
اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم
بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار
في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التقصي ما سبق
وهو اي تقدم الشيء علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان
متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق
الكل احتياجه الى سبب جديد يحصله لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار
الذهن بين وباعتبار الخارج خفي يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر
في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي
يسمى الجزء الغني فحصل خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني
والخارجي مشتركة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو
متقدم على آخر فهو جزء فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا
على ما يوهم عبارة الشيخ فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا لامتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة
عليه في الخارج ان كانت علة في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن
فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا
الا ان ما ذهب الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل

ف

في الوجودين جميعا اذ كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد
ان يكون مغايرا للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان مع ذلك مغايرا له
بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكر من مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتقدم
له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث
لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه
في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة
بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قلتم انا نختار
ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء
الخارجي بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانا لا نصدق
عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة في الوجود الذهني
فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا
المبدأ الفياض قلنا ان يوجد ويرد النقض بالمعدة اذ قد يصدق عليها
انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل واما ان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان بان يرهان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم

من الاول اعني من يقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة في
الاكتساب بالبرهان بل بمجرد تصورها وتمنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن
الثاني اعني من يقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت
بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية
لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب
الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الماهية والجزء بالبال وهذه خاصة اضافية
لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم انما شرط اخطارهما والا خص
ان اكتفي بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية
لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط اكتسابي
او غير محتاج كالاقسام بالمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة
وربما اتضح بان انه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم احتياج
بعض الاجزاء الى البعض فان قيل المراد ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل فان
احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج
فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا
الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان الجزء

سعع

معدوم قطعا فهو معدوم قطعا والكلام فيها كالكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بها على مفرد انها مزاج كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبدا الاثار
المختصة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون
جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان تركب جوهر من
جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل
ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون
جزءا له يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات
حقيقة واحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة
لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية
واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي
والتمثيل للتوضيح لا لانه يستدل به فانه راجع الى التصديق البديهي لحتنا اي تصورات
اطرافه وملكا الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك
المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا
معنى قوله ولا يمكن تحققها اي تحقق الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل لا بد ان يكون
باعتبارين كما في الهيولى من جهة التشخص وهي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج عن وجود الاخر فيه فيه بالعرض
يكون متميزا في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة
وقد يحرر ان اقسام الحمل في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاحضرنا على ما سبق

اربعة حسب الاحتمال الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور ا
لامور متعددة اولامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود
واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة فذا الحد كل واحد
منها مذهب الاحتمال الاول ان تكون الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة فائى المركب بهيئة لا وجود اوى ذ علية
ان ذلك الوجود الواحد قائم بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد
بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود
الاجزاء وكلاهما محال لان الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية
وجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب
وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما
اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجموع منهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما يمسك به هذا القائل
من انها لما اثبتت وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك
الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
هذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد
حصل له معان متتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني منوعات صادقة عليه بهو هو
وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا وهيئة مخصوصة ممتازة عن سائر
الاشياء بالماهية والتخلص فالماخوذ من المتبوعات هي الذاتيات وهما صادرات
عنه كالمهية ملكة الهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء واحد

حصل

حصول معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والملخوذ من التوابع هي
العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل
للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق
وهي استتبعت معاني اخرى الابعاد التحيز والتغير والنمو والحس الانفعال
والنطق التعجب ونالتها وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا
منفعلا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل
انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين
من اجزاء خارجيه ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة
من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق
من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة
لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة
في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المتفقة
منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن
المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على نسبة خارجة
عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتية له وكذلك المحمولات المشتقة
منها لا يكون ذاتيات لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر
بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون منوعات
المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركب فقط ولا
مفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني

الصلاح الجمع قابل للعقل عام نضار مجموع
جاب صاحب مشى بالارادة ع

المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها
الاحتمال الرابع ان تلك الاجزاء هو الشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا
لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج هو بعينه المركب فيه ولا امتياد بينهما الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين والاشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت
جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية
وعدم عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني تنقسم تلك الاجزاء الى
متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة
يكون بينهما عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية
الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجئ والابلزم ادراج المتساوية
في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل
بان يكون بينهما تصادق بالمساواة والعموم مطلقا او من وجه وقد
تتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون
بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا
او تقسم الاجزاء الى المتصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة
ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة الاجزاء مطلقا مواد وقد يوجد
محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده واعلم ان حصر
الصور في الاجزاء المتداخلة لا في الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين
انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث واعلم ان

انماخ

انما اخذ كل المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها التنبيه
الى ذلك منبوعة لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية السابقة يعني ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الاجزاء المحمولة ان كان تمام
الذاتي المشترك بين المهية والمخالفة لها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا
لاستحالة ان يكون الجميع المهيات بمكان البسائط فهي مميزة للمهية عن بعضها
ولا معنى للفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا تمام
الذاتي المشترك وجعلهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر
لم يحمل احدهما على الاخر وعلى المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة فالجنس
كالمادة وهو محلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذ نسبتهما
الى المادة والصورة فالجنس كالمادة في ان الشئ اي المركب حاصل منهما بالقوة
والفصل كالصورة في ان الشئ حاصل منها بالفعل والفصل علة للجنس
معلوله على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما
مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير
منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل زال عنها
الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى
بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون
الفصل علة لوجود الجنس باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم
كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
فلو تركبت المهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص

وهو الفصل فالاجناس لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء
قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية
اي يقع في جواب ما هو او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة
افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات
والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء
حيث قال ورسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال
بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
والا لما امتنع ان لا يكون اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون
ثمه ذاتي اعم كما اذا تركبت من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون
مساويا للاعم ايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف
الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية من امرين
متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي
كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان مندرجا تحت الرسم المذكور
في الاشارات حيث عمم ولم يقيد قوله من جنسه واذا كان اخص منه كان
مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد
لا يكون كالناطق عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق عند من يجعله مقولا وعلى
التقديرين فالجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يتميز
بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود

واما

واما على التقدير الثاني فعن كل ما شاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا امتياز له عن الملائكة بل عما يشاركه
في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي
له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه
عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما وادى بهم ذلك الى تجويز تركب اعم الاجناس
العالي من امرين متساويين له ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين
وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه
غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيه كلام
الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق
مميز في المشاركات في الوجود فلا فرق وهذا الاعتراض وجه دفعه مسلكي
واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان
الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن
ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فيجاب بان قدماء
المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه
تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما راوا ضعف دليلهم على
ذلك رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا انه بقي لهم غير مبني على هذا
الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على انه ليس في الوجود
مثل تلك الماهية فيتوقف كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية

من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج فى الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها فى الوجود الخارجى وانما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجى ولو سلم فليحتج كل منها الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوى فى الصدق التساوى فى الحيثية فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثانى والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهر مخصوص والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشىء جزء لنفسه وانه محال وهكذا نقول فى سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه اما كم او لا كم ويرد الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار المكنات فى المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا اقناعى به وانما الدليل يدعى انحصار الاجناس العالية فى احدهما والفرق ظاهر اذ انحصار الاجناس فى احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة فى تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان دليلهم على ذلك سلمنا لكن قولكم جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا

لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان الاتصاف امر يوجب تحقق المنسوب ستعى لاتصاف ذلك الامر بذلك المنسوب وان كان ذلك المنسوب عرضا الجزئيات لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له متمايز للعدم المطلق المعروض من حيث انه نوع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعيه والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفع حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شىء منها وان جاز فى الذهن يعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة فى نفس الامر يمكن ان يكون علة له فى الذهن بان يكون عدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى اذ الحد الاوسط لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم فى الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت

الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما يسمى
بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم سند علة الحكم
ذهنا وخارجا فسمي باسم ما هو الدال على العلية وبرهان ان انما سند علة الحكم
ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان عليه ماذا فهو لا
ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل فقد اورد الشيخ في برهان الشفا
فصلا بيان ان العلم الشيء الذي له اسباب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى
هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان
وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد
اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين لنا الاشتباه من الغفول عنهما احدهما
انه قال لكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما يبين العبارة وهو ان الشيء
اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته
لا كنه ليس بين الوجود والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم
الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان
لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب
يمكن ان يقام عليه برهان ان اي ما خوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي
ذلك بل يسميه والثاني انه قيده بالسبب من اليقين الدايم وصرح بذلك في
جواب سوال اورده على نفسه حيث قال لان قال قايل اذا رأينا صنعة علمنا
ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور
وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله
مؤلف فاما القسم الاول فهو ان هذا البيت له مصور فليس ما ينتج به اليقين الدايم

لان هذا البيت ما ينسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده
والتيقن الدايم لا يزول وكلامنا في التيقن الدايم الكلي واما الثاني فالاخر
فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك
لا تقول المؤلف فيه مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف بالجسم و
ان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون التيقن حاصلا
من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن التيقن الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للحد الاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار
الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف غير
محمول على المؤلف واما المؤلف فيمكن ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا
يظهر انه لا يبعد ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لم يحصل
العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على
وجود علة معينة بل على وجود علة ما فان الكلام الشيخ لا ينفي صحة في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة
على المعلول وذكر في الاشارات هذه العبارة واعلم انه لا سواء فيما كان الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له مطلقا فانك انه علة او معلول لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا انما تعقلون عند الحسبان تعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله ما في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل
مؤلف مؤلف فان الاوسط هو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف
فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا
صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس برهان اني وقولهم هذا التابل وقد صرح الشيخ وغيره بانا لا نستدل

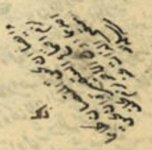
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي نفعا لان الكلام في ان هذا
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة
المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم
الا بعلة ما فتنا في اطلقوا على هذا الاستدلال الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة
ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في
بادي الرأي وبعد سطوع الحق من ان البرهان لا اعتداد به مما اشار اليه اعاظم
المتقدمين مباحث ذكرها بهذه العبارة نعم يحصل من هذا ان برهان
الان يعطي في مواضع سببا دائما واما في الرسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل ربما لا
سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان
لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر يكون علة له في الذهن ايضا
والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل عليه عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيه فيكون في الذهن لان معنى نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولا تحقق
ههنا الاول فتعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن
فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية
وهي ان يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه
ولوازم الوجود الخارجي وهي يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود
الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد
بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا
القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ

العلية

العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل
فيه وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك
ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن
العقل بجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول
بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد
عدم المعلول في الذهن وجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم
المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا
متعاكس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا
بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص
عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا
اول والثاني دون حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق
لا في الوجود فيحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ونقيض المتساويين
من مسائل المشهورة في علم المنطق وهو ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن
العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونقيضها واعم من نقائضها
ايضا فلا تعاكس بينها العموم في العدم وهو سؤال مشهور فلذا اورد بعضا
على هذه المسألة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسم كل منهما الى الاحتياج والغنى
مستقل حيثية داخل بين النفي والاثبات لا يتصور منهما اجتماع النقيضين و
لا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون نفس ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج

والثاني هو المنفي وكذا الكلام في العدم واذا احمل الوجود او جعل رابطة
الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فالاول يكون محمولا
على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني
رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك
التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تسمى مواد اى كون
بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لابد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى
تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في العقل
والدال على تمام الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب
ككيفية نسبة المحمول الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة
هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي
الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان فالوجوب والامتناع يدلان على تمام
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على تمام النسبة التي هي عارضة
لها والامتناع يدل على تمام مقابل النسبة التي هي عرضية له وكذا العدم
يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء لنفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولابد عن المواد
الثلث واعلم ان المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة
اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول
هو الوجود او غيرهما سواء واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية
سواء كان المحمول هو العدم او غيرهما سواء وعلى التقديرين تثبت في تلك النسبة مواد
ثلث بالبيان المذكور آنفا نفسه فالاولى ان نطرح من البين ذكر كون الوجود

محمولا وذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى يكون القضية موجبة او العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك
لخصوصية المحمول انها من الوجود والعدم او غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان
المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا احتاج الى ربطهما بالموضوع
والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هي حكم العقل
بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح هو في الجهة المادة او غير مطابق
وح يخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات
واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسها واعتبارها مستقلة والثاني ان المادة
على راى متأخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا
كان او سلبا وعلى راى قدمائهم لا كل كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية
لا لكل كيفية نسبة ايجابية بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب
والامتناع والامكان وما ذكره المص يخالف الراى القدماء وجنانب المادة في
النسبة السلبية والراى المتأخرين لانها خصصها بالكيفيات الثلث واعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بينها هي التي
جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فاذا
اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود
والممكن الوجود وسيرد عليك في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها امور اعتبارية والا لكان
لوازم الماهية لا نرهدها فانها والحال بانه ان اراد كونها لوازم واجبة الوجود
في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات
فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بمح

فان الزوجية للاربعة واجبة الثبوت انما الحق ان يكون الزوجية واجبة الوجود
في انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالبحث في الوجود اي البحث
في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات
التي ذكروها لفظية بحسب اللفظ ادى دوريا كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف
اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير احتياج الى الفكر والتعريفات التي
ذكروها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها تشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الواجب لما قلنا
اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه او بعدم امكان
انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بالوجوب
عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد توجد تلك
الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ع
الى هذه الثلاثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لان الصدق ولا يمكن
الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان
وجودا او غيره الى موضوع سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو اما ان ذات
الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك
النسبة او لا فالاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان
وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لهما النسبة ونقيضها
ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا
من النسبة ونقيضها او نقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس
مضمحل باديء الرأي فان الثاني من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي 
المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار

٣

نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعلها يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه
او استدلال كان مع ذلك حصرا عقليا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
منها لا ينافيه فان قيل على هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده فيلزم
على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب
عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا
الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني هو
وصفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم
يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام
الثلاثة الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا تخرج عنها لان الذات اما ان
يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لم يكن من القسم
الاول على ما ذكرت وجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو عن ذلك تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور
الا فيما الذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن
المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما
لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن واذا لم يكن ذات الباري تعالى من هذا القسم فاي
شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا قسم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح
الشيخ بذلك في المباحثات حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل
في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر ذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب
الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا او كان

محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما قال من
ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق
عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد من قولهم وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء
الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي الذات كونه
فردا من افراد الوجود المطلق فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع
ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما
فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته
ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او ما يقتضي
ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في
القسم الممكن اذ لا احتمال لقسم آخر لانا لو قلنا بان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود
اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان
يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب
والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب
كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون
مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
ثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم
على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن
ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن
مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضا

مفتقرا

مفتقرا اليهما فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا
يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما ذكره احدهما صفة للوجود
بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى
اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص
للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول
فاين هذا من ذاك لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات
الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه
موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول
يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل
ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود
الخاص لا تعدد فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا
بالوجود المطلق بمطلق البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري على هذا
التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود
الخاص بل الاتصاف هنا كناية عن عينيته فان اجيب بان الوجود الخاص عين
ذاته لا وجوده المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه فنقول ح يكون ذاته مهية ووجود
مغايرا لماهيته غاية الامر ان تلك المهية وجود خاص وح يفوت ما التزموه
من ان ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري
في اعلى مراتب الوجودية ويوضح لبيان ذلك مقال بعض المحققين وهي ان
مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها
الموجود بالغير اي الذي يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير

ذاته وموجد تغاير لها فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في
نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده
اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
تغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور ممتنع والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود
تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي
الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور
انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذي مسكة
ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب
تعالى عند جماعة ذوي بصائر نافذة وانظار صائبة واذا اردت مزيد توضيح
لما صورناه في المراتب الثلاث في الموجودية فاستوضح الحال فيما اورده في هذا
المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي
استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء
وضوء مغاير وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته ضوءا اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض
اقتضائه بضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء
بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته
هذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قلت كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع انه معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء

قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر الى العامة وقد وضع له اللفظ في اللغة والحق
به فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم يرد عليه انه قام به ضوء آخر فصار
مضيئا بذلك الضوء بل اردنا ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء هذين
والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل
للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى
واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ويظهر غيره على حسب قابليته
للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور المشهورة العقلية ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان اعلى
الوجود ثم يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكنا انقلابهما بمعنى لا يمكن
انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات
ويتصف الذات بالاخر كانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا وبالعكس
وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع
بحسب الغير وحينئذ يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات
والممتنع بالذات يمكنا انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو
بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات
اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال
عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي
واحد الباقيين وانت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء الى نفسه
والى غيره ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة لان الوجوب عبارة

وان اختلفا بالسلب والايجاب م

عن ضرورة الوجوب والامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة
شامل لهما وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب كيفية النسبة الايجابية
بين الذات والوجود والامتناع كيفية النسبة السلبية بينهما وكل منهما يصدق
على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود
والامتناع الى العدم او بالعكس فيصدق كل منهما على الاخر ولعل مراده بصدق
ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم
فهو واجب الوجود فهو ممتنع العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما
على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد
به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية
نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان
النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ومن هنا ان الاول لم يرد تصادق الوجوب المطلق حتى يقال انهما كيفيتان
لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فهما وصفان لذات واحدة
متصادقان كالمشتق منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليآء
لم نقل ان هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف
الاوليآء ومما ستعرفه ان وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين يعني الطرف المخالف فيشمل الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب
الموافق فالامكان الخاص ممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن
الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع
والممكن بالامكان الخاصي فيلزم اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه

كانّ واما العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل فكذلك الكيفيات
اقول وفيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل
الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود
وما ليس بممكن الوجود لا الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع
العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الممكن مقابلا
لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء
لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكانت المادة التي لا يمكن
احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصيا والاول عاميا ايضا
لكونه اعم مطلقا منه وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود
الشيء في المستقبل من غير نظر الى ان الممكن يجتمع المتصف لصراحة الامكان
ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال
فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه وانما الضرورة بشرط المحمول
اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا
بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه
او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك مردود بان تعين
الجهتين انما بد لان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه
في الاستقبال بل امر الحادث مستند الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان
انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم
ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان
الاستقبال عدمه في الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا

بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بانه لو وجب وجوده في الحال لا في
امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب الوجود في الحال ضرورة وجوده
في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكن
صرفا وجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود
والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب وشرط الخلو عنه
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم
ارتفاع النقيضين لا اجتماعهما وهذا معنى قوله ولا اشتراط العدم في الحال
والا اجتمع النقيضان ثم الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود طارئا في زمان الاستقبال وحينئذ يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل ان اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه شرط
الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثه اعتبارية لصدقها على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت على المعدوم هذه الامور
يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود مبني
هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد تضاف تارة
الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يستلزم
ان لا يكون معدوما فان اتصاف بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا
ثم بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد
معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان
يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم

يوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا
فان الواجب نعم يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل مبني على كانت
هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهيتها بوجودها لا يخلو عن احد
هذه الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو اقول وفيه نظر لانه
انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج
اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان
الواجب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود
في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لانا لا نحتمل ان يكون
قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ما بطل ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل
ما يكرر نوعه اي يكون اي يوجد بعض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له ومحمولا عليه
بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالتقدم
والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك
فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه
ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه
في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه
في الوجوب نوع خفاء لانه ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة
بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا والواجب
انما يجب ... اولى بان يكون ممكنا قلنا لا يلزم من امكانه امكان الواجب فلزم

يجب الواجب قلنا لعدم التمايز فان الوجوب والواجبية واحد فليس ثمة
عدو لا معلول حتى يكون المعلول اولى به من علته ولو كان الوجوب ثابتا
اى موجودا فى الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة محتاج الى الموصوف
والمحتاج الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان
الملازمة من وجوه الاول ما مر آنفا مع جوابه والثانى انه لو كان الوجوب
ممكنا لكان فى ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الوجود جائز الزوال
كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضى ذاته
وجوده واذا جاز ان لا يقتضى ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان
ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا فى الاعيان
فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائزا الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات
ما يستحيل عدمه كالزمان وذلك لا ينافى امكانه ولا يقتضى وجوده وان
اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فى نفسه فلا نم قوله زوال الوجوب بان
لا يقتضى ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضى ذاته وجوده فان الصفات قد يكون
عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر بل فى الخارج نعم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اولا فيرد ظ لان الكلام على تقدير كون
الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور
العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك
لزمنا ان يجوز كون الجسم متصفا بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة
الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق فى الجواب ان يقال اذا
كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضى وجود نفسه يقتضى وجود

وجوبه

وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه
ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم
لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب والثالث انا الوجوب صفة لانه لازم
الواجب ولا شك ان عدم اللازم يستلزم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا لان امكان الملزوم ملزوم
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب
فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اولى يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور
بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان
الملزوم امكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعنى عدم
الواجب ممتنع لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا بما ذكرنا
فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشئ ما لم يجب
موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصح سببا لوجود شئ آخر فذلك الوجوب
ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا
الكلام اليه وهلم وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب
لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض و
لو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الامكان
والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التى لا يتأخر عن
وجود موصوفاتها جعل صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال

كما لا يجب من الصفات تأخرها عن وجود الموصوف لجواز ان يكون
اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة
تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم
محالات الاول كون العدم مستلزما للوجود وذلك لان الوجوب عبارة
عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم
معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم
في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبره العقل
وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها اي تحققها باعتبار العقل لما يكن
الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وجب لا
ان يوجد منها اعتبار الوجوب وتصور قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا
والجواب ان اتصاف مفهوم الذات تصور في الخارج او نفس الامر لا يستدعي كون
تلك الصفة موجودة في احدهما على ما حققته الثالث ارتفاع النقيضين
وذلك لان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه
والجزء معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لزم ارتفاع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما
في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا
في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما
وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما
وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو
بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا

وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سيتبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان وجوديا
في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا
منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس
الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث
وغيرها فينتقضان بها عديمها بالضرورة والاتفاق كما هي مثلا ولو كان
الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها
وكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول يمكن الجواب
بانا لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز
ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه آخر لو كان الامتناع ثبوتيا
لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول
ويندفع بان يقال ذات الواجب موصوفا بامتناع العدم فلا دلالة
بهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع
وهو امتناع العدم القايم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع
وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده
موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى
واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد
بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن وجوب الوجود وامتناع الوجود
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة
تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر

عن امكانه لانه لا امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا
من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج
المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي
الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز
بين الاعدام لكننا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف
حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي
فرضناه ايضا عدميا لا يستلزم ثبوتهما لما بينا من ان الاعدام قد يتمايز
وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورده عليه من ان الخصم لم
يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي
لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت
على ان عدم بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم لا يدعي ثبوت الفرق
بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج
هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز بينها فيلزم ويمكن ان يقرر الدليل هكذا
وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة
انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن
لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان

واذا تحق

واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي يحقق الثاني اعني نفي الامكان فيكون
كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير
الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق المتصور هو
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اولى ولا يخفى ان هذا القائل
وان وقف في دفع الاستدراك لكن كلام المتن بعيد عن هذا التوجيه لانه
صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع استثناء عين المقدم فاين
هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي الذي استند الى الذات من غير التفات
الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع
شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير وهو عوض مما لغير منهما ممكن اي
الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب
بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد عليه عرض له الوجوب بالغير واذا
عدم عليه عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد
شخصي هو وجود ذلك الواجب و يمتنع ان يعرض له الامتناع بالغير والا
لكان موجودا ومعدوما معا في حال واحد وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب
ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام
الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن
بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على
تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا

بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا
ويلزم الانقلاب اقول وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع
امكان الممكن بالغير وانما يلزم من ارتفاع الغير وحينئذ ذلك الغير لا يرتفع
فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب
الى لكن امكان الى مح كذلك لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا
فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب
قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع
امكانه المستند الى ذاته اقول وليس بشيء لان استواء الوجود والعدم بالقياس
الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق بل لا
ان يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود
والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك
الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا
يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب
ويلزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب
قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه
على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى
الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا
لم يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه

بلغ

فيلزم الانقلاب وكذا الانقلاب التوالي في الامتناع فان قيل لم لا يجوز
ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات
قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير
فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي
فلو طرا عليه الا الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الامتناع واما الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من
طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق ان ان اريد بالامكان
بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود
الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع
بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب
فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية وجود نفسها
بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا
عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل
يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير لكن الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا
اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون
واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير
وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي

الغير تساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي ايضا لما انه لا تسرح فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا
بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لوازم بل نارد العلتين على المعلول الواحد
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعليتها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى المهية وعليتها
يثبت لها الغير اى الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية
من حيث هي لا ماخوذة مع وجود علتها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة
مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم واما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها
ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا
اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت
المهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك
وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بامتناعين سابق
ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والعرضي
اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما بيناه آنفا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا كذلك الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل
ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود

في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن
حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه
اقول وانت خبير بان هذا المخالف بما هو من وجود شيء لآخر في الخارج وان
اقتضى وجود الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء ان فرض فان
العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود
لشيء آخر فهو ممكن الوجود في نفسه كالعمى فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج
وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن
العروض ان يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اى وجه كان بل هو ممكن الحلول في
شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصورة في موادها ولا عكس اى
ليس كل ما هو ممكن الوجود في نفسه ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون
ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في
شيء لانها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان
لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة احتياج الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور
الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الحدوث
شطرها وقيل شرطها واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا
لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم
بانه لا يرجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر
سواء كان مسبوقا بالعدم او لا حظ في هذه الحالة امرا مغايرا آخر من التساوي مثل كون
وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظه ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود
اثبات كون الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لانها علة لها

نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم باحتياجه الى المؤثر
فمقتضى ان يكون الامكان علة للاحتياج واعترض عليه بان العلم بالعلة
قد يستلزم العلم بالمعلول وبمعلول آخر لها واجاب بانه يلزم العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول المحتاج
ان يكون له علل متعددة لم يصح لان يستدل بوجوده على وجود واحد
من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانه نعلم كونه ملزوما
للآخر بمجرد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل
متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما
لانا لا نعلم العلم بعين العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا بالاحد المعلولين
على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى الوسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ما يبعض الاخفا البين لزومها
فنقول ان مجرد العلم لوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم
العلم لوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار
فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار
الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما لم يستلزم
العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليست
معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى في اثبات
هذا المطلب ان يقال ان العقل الحاكم بان الممكن يساوي طرفاه وجوده وعدمه
فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يحكم به الصبيان بل مركوز في طباع البهائم
ولذلك ترا ها تنفر من صوت الخشب وهذا الدليل العقلي الذي هو مؤدى لفظه

الكل

الثانى بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال
علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره
الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه لو فرض حادث واجب الذات وان كان محالا لحكم
باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج
في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها
متقدم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها يتقدم على نفسه
بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة
متقدم عليها وعورض ان الامكان صفة للممكن بالنسبة الى الوجود فيكون
متاخرا عن الوجود المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور
تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليها بمراتب واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن
مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية
موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان بل انما يتصف بالامكان وجود
واما الحدوث فلا يوصف الماهية به ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك
في تاخرها عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث ويمكن يتم المطلوب
قلنا متاخر عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر
الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا
ناشئا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن مع
الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه

مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن
ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف
الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز
لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه
لو اقتضى اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان
ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان
امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب
فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليها اولا بان
قيل المفروض رجحان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد
الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات بعض
موجب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه
مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضى الوجوب والامتناع
والحاصل انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات
بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلوله فلا خلف ولا تحدد واصلا فان
قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على الفهم من الصنعة
هو الذي يجب وجوده اذا التفت النظر عن التفات الى غيره وهاهنا قد وجب
وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلذلك
لا يكون واجبا لحيث بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود

عنها ولا معنى بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه
لذاته لا ينفع في ذلك نعم لو لم يكن مستنده اليه لكانت قادحة فيه وما قيل
من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير
يكون التفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود
عنه فان ما لا يكون كذلك في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا
فان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات
السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح وح نقول جاز ان
لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة
الى الذات لا يقال لكنا نعلم امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال الاولوية بالذات
وهو مح لانا نمنع امكان وقوع سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن
واجبا بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون
علة الممكن ممتنعا بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى
ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع
بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا واذا جاز
وقوع سبب الطرف المرجوح لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف
الراجح الاولى فح ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف وانما لم
يجز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكون ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا بد من ان يمتنع وقوع الطرف المرجح

اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف
الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع
احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا
يكون ذلك الرجحان ذاتيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الراجح كان موجبا لا مرجحا ما غرضته الى حد الوجوب وان لم يجب به الممكن
فرضا وقوعه تارة معه وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك
الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه
امر اخر لم يوجد معه في زمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا بد
ما يثبت تلك الاولوية ولا ينتهي اليها اذ المقصود من نفيها في ثم جار في وقوع
الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى الغير لئلا يلزم
انسداد باب اثبات الصانع ويحصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم
سبب الطرف المرجوح فليفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس ذلك
سبب العدم فحينئذ ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد
باب اثبات الصانع وما قال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات
مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود
قلنا ان كان مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه
مستندا الى عدم علته ثم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا
استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود
اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب

لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل بل معنى فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يحصل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف
الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف
الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فليفرض وقوعه معها تارة وعدم
وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان
يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي
الاولوية في وقوع الممكن بل ما لا يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام
الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب
هو وجوب سابق لانه وجب اولا ثم عليه فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني
فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك
الحال ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما
وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود
يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما
لا يخفى عليك ان هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة
بشرط المحمول واراد بالوجوب هنا ما اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم
فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية
الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او تمتنع فيلزم
الانقلاب ووجوب العقليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود
بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق
باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية

فعلته ولا يمنع تخلفه عن الوجوب اللاحق فهنا وجوب لاحق مع انه لا ينافيه
جواز العدم وهذا اشارة الى ان المراد بالوجوب هو وجوب وجود لا اعم كما ذكرنا
آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله ولا يوجب التخلف
يلازم تعميمه الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تام الى ناقص لان
الوجوب تاكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى
الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن تهيؤ الكمال
بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل
فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو الاستعداد
المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها
والعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض
الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث الاسباب والشرائط وارتفاع بعض
الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا بمادة فكل مادي مركب لكن الهم بسيط له
وغير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان
الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الاستعدادي للانسان قائم بمادة
النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف
الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء تهيئه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالعلم
والعرض ونحوه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتباري لا تحقق له في الاعيان
ولانه موقوف الى تاثير المؤثر وايجاد الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي

رجحان

رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليهما على السواء، فالوجود ان اخذ
غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان
للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد توصف
بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث
ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية ويسمى ذاتيا
وقد يخص الغير بالعدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال
للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم
الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا
ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب
فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب منسوبا الى ابنه ليس فردا من القدم
الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني وكذا
فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فالاب
اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله
كانه مثلا ههنا امران احدهما الاب منسوبا الى ابنه وهو فرد من افراد
القدم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب.

منتسباً الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فرداً من افراد القدم
الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قدم اضافي وليس حادثاً
اضافياً فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني
من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق وما يقابله يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل
بالتاثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير وارتفاع الموانع
او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلاً او غيره
واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهو قد يكون متقدماً على المعلول
وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يتصور فيه مانع او مع اعتبار شرط معها من شرط او رفع
مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع القابل كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادة
والصورة سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار
او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان
مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه
فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر خارج اليه وقال صاحب المحاكمات
وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو
العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود شيء عن آخر
فان ما وجد الجزء منه العلة الفاعلية ومثاله حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح وضرورة تقدمها على
اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وقع لا ينعكس المتقدم بالعلية

على

على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فهذه تقدم العلة الفاعلية
وان لم يكن مستقلاً تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر
العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضاً اذا لم يكن
مستقلاً بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المتن في شرحه
للاشارات حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي
بانفراده يوجب وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان في رفع
كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعاً في العقل
لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان
يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك
اذا كان وجود شيء عن آخر هو لمعناه اذا كان وجود شيء صادراً عن آخر
وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان الآخر مستجمعاً للشرائط وارتفاع الموانع
ويمكن ايضاً تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد
من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع
ويخص المتقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء منتسباً الى الكل وقال

لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات سوى الواحد وذا كان الواحد ولا يتم لزوال ذات
الاثنين انهما سواء وضعنا لهما وجود ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية
في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم
المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق
قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كسبق موسى على عيسى عم او بالشرف وهو
ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الخسة كما بين الامام
والماموم او العكس كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم منهما
والمتاخر متقدما بما جعلت مبدا فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف
الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدا من الباب فينعكس حال الاحبس
فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبدا كان العكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم
العالم على المتعلم او بالذات ايضا المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للخمسة
المذكورة المتقدمة لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على الغد واليوم
على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة
فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس لا علية ولا معلولية بينهما يجب
المعية ولا يجب تخصيصهما ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه
الا موهومة وما قيل من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز
اجتماعهما بخلاف اجزاء الزمان فما يستحيل اجتماعهما اولا مدفوع بان ذلك غير لازم
كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة المعدة انما على المعلول بالذات وقد سبق

الآن

ان مثل ذلك بالسبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان
اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب
حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وهو محال واجيب بانه يجوز
ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف
الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة
حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك
اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب
من المسبوق الى ما فرض مبدا واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود
فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عارضا مفارقا لافراد
السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر من تعريفه فنسبقه سبق زماني لا انا
لا نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالشرف فان وجود زيد انما
يكون سابقا على وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا
على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو وسبق
بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما هو
عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها
البعد وهذا ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما في ذلك لان
السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان عرضا
لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو والجه
ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان

مع الحادثة كانت الملاقي ووجود عدم الحادثة الاخرى وتلك الحادثة
كانت متقدمة على هذه الحادثة ايضا ان قالوا قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو
اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يتجه
ان لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة
على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلا لا يجامع البعد معها
واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان
التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا
قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما
ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في
الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال
عندما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك مما لا يخفى وهذا القسم من
التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه
راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك
اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان
على وجوده بعد ما تحقق معه امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع
عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط
المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه

فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما احتياج اولا والثاني
التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا
فالاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون
تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما زمانيا لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم
ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا
فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف
واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا
عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر بمعنى مقابل
لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فنقول في المعية الزمانية سواء كانت
عقلية ككونهما متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة
في العموم والخصوص او حسية كالمومين متساويين ولا في المعية بالشرف وهو
ظ ولا في المعية بالطبع العارض لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارض لمعلولي علة واحدة
ناقصة كالمرهونين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة
الناقصة ولا في المعية بالعلية العارض لعلتين مستقلتين لمعلول واحد
بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
او العارض لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين فاذا اختلف
الجسمان على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية
على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتأمل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر وقد

المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول
ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يستلزمون عدم الزمان
سابقا على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان
عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم ومقوحية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل
التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى
السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق
بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل منه وهما اعني السبق
بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف والرتبة
والزمان اذ يجوز في هذه الصور ان يصير السابق فيها متأخرا وهو موجب لخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان ويحفظ
الاضافة بين المضافين في نوع من انواع التشكيك وهي تشكيك بالاولوية
والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية بمعنى انه اذا كان احد السبقين
بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان
احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر كان التأخر الذي هو مضايف
للسبق الاول بالاضافة الى التأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان التأخر الاول اولى بمفهوم التأخر من التأخر
الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين
اذا كان بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيهما
اعني تأخرين وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه تبين جنسيته لتلك

الاقسام

الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت
ان مفهوم التقدم دائما عارض زماني او مكاني او غيرهما بمعنى انا اذا نظرنا الى
الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض
لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان
او مكان كما في التقدم في المكان او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف
او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كلامه وانما الاشكال في
القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان
المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والتقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر
ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا
وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي
منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا اعتبار فيهما للزمان
ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما وهو المسمى الزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون
منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح
اهل الكلام والاول يعني لا اعتبار للزمان في مفهوم الحدوث بان يقال
هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون
وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لئلا يلزم الدور لان الزمان اما قديم
او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان
آخر وثم ولا يلزم الدور من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم

معا ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وقد جاز وصف الزمان
بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا شك وقد رد بان الزمان معتبر
في مفهوم القدم سلبا لا ثبوتا والمراد ان اعتباره ثبوتا يستلزم الشيء
فلا اشكال والحدوث الذاتي بحسب ما تقدم ان الحدوث الذاتي عبارة عن
مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء
في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود والغير مقتض له وما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فيستدعي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير واذن وجود الممكن
مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما
ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون
العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا
موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير
لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب
الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم
والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم
وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
قديما لان القدم صفة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم يتصف
بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالقدم كان زائدا منها

كذلك

كذلك قطعا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل
هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان
فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان
الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه مسبوقا
ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي
لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات
ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء
منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استدل ان
سائلا ان يقول ان التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان
ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي مسبوقا بعدم
الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك هذا القدم عنه وكلاهما
محالان وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا
حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة
عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف
فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء
في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه
في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسميته هذا المعنى بالقدم او الحدوث
بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف شيء بالعدم
لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يلزم التسلسل في عدم

فى عدم مسبوقية الاتصاف بعدم سواء كان سبى قدما اولا وكذا الكلام
فى الحدوث اجاب المتم بانهما ينقطعان اى ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار
يعنى لما كان تحققها بحسب اعتبار العقل وترتب سلسلتهما ترتبا غير متناهيا في العقل
لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهيه فينقطع السلسلة بحسب
انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقيه منهما فى الموجود فان
قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون داير بين النفى والاثبات
وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتى والغيرى فى الموجود اذ
كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع
الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده بعلة
والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتى
على المركب ولا يكون الذاتى جزا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا
يعنى ان الواجب بالذات لا يلزم مثله انتفاء كل منهما يستلزم امكانه الاول
انه لا يكون مركبا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب
الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته فى ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر
وجزء الشى غيره والمحتاج فى نفس الامر الى الغير ممكن وفيه بحث لان الممكن ما يحتاج
فى وجوده الخارجى الى غيره اذ الموجود فى الخارج اما ان يحتاج فى وجوده الخارجى
الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض مركبا الواجب من اجزاء عقليه
لم يلزم احتياجه الا فى التحقق الذهنى الى جزئه الذهنى وهو لا يستلزم امكانه
قيل لو كان مركبا فى العقل ولم يكن مركبا فى الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان

عشتان

متستان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط وهو مح بالضرورة فان مطابقة
احدى الصورتين المتغايرتين تنافى مطابقة الاخرى لبديهة واجيب اما عن
الاول فبان الكلام فى تصور الاجزاء ولا حكم فيه حتى يعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة فى الخارج ولا تمايز واما عن الثانى فبانا
لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما حكمك بكونه محالا بديهة
وهم لا نفك بالصور الخيالية كالشبح على الجدار والمتخيل فى المراة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك
تنازع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور
عقليه مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهوية الخارجية بحسب استعدادات
تعرض للنفس وشروط مختلفة مقتضية لتلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات
اقل او اكثر والتنبيه لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان ينتزع العقل
صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى يطابقه وبنى نوعه واخرى يطابقه
وبنى جنسه لا بد الا ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهيته
ذلك الشى لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهيته من الماهيات لم يحتج
الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لانا نقول يجوز ان يكون
لجنس منحصر فى نوعه بحسب الخارج وان كان ذا انواع كثيرة بحسب العقل
ثم ان التوحيد لا ينافى ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
الثانى ان الواجب لا يكون جزا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شى اخر
بنضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك
لان احدهما ان لم يكن حالا فى الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
كالحجر الموضوع بجنب انسان وان كان احدهما حالا فى الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا

في الاتحاد بالعكس والاول ح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن
الغير لا يمكن حلوله في غيره بديهة والثاني ايضا ح لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل
منهما حقيقة يحصل بواسطة ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض بان يكون الحال
عرضا والتركب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما
اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا دخل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ذلك كما في
الاشياء المجتمعة التي بحسبها الصور المنوعة للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او
الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموع الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه
والا كان الوجود صفة له لانه ان لم يتصف بالوجود لم يكن موجودا وان قام به يكون
صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن
فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم
العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون
الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة احتياجه في وجوده
الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود متقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام
الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يتصف به الوجود لم يكن موجودا وان اراد
بالقيام بحسب الذات فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن وانما ذلك اذا كان
المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا
لا يقال ذاك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل
على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية لا يقال معناه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامنا

لا يلزم من ذلك انه لا وجود له خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود من الاصلي
لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى باعتبار الوجود عينا لا بحصته مع عدم
زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها لا يقتضي وجوبه
ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به
الماهية وقد يوصف بها الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها
مقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير
احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه وهو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب
قد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده بعينه
زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيه
واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام
الى اخر الدليل ولعل هذا الدليل وصفه الاجوبة على ما يجيء قال بعض المتأخرين من
المتكلمين ومنهم المتم الى هذه ... ويمكن ان يجاب بان المحتاج الى العلة هو الاتصاف
كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان
يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به فلم يكن بد هناك من علة لحصول ذلك
الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا
ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا اذا ردنا الى زيد لما جاز ان
يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا
بالوجود اما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا ولم يجز ان لا يتصف به لم
يكن هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول

ذات الواجب لم لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك
علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العقلا ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الاخر ما دام لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى
العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا كما زعم بعض
المحققين صفات الواجب لم لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب تعالى
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك
بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض
او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد
في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيحتاج الواجب
لعلة مستقر الواجب اليها فيكون ممكنا ثبت او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها
فان كان هو الوجود وحده يلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات ومنها
لاستلزم ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو
الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد
عدم وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم
تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لكل وجود الا ان
لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني

الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان
كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه امر
عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون
فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون
داخلا فيه ويلزم ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان
معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها ان النزاع
في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل
هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة
الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود
الخاص هو الذي هو عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم
ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين
حقيقة الواجب وكذا قوله الوجود المطلق لا يقتضي العروض واللاعروض وانما يقتضي
عدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج
الواجب في تجرده الى الغير وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا قوله مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا قوله
ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص فهو المتنازع
فيه وكذا قوله ذات الواجب اما نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان
ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والكلام

عن الوجه الاول ما كتبه المشايخ عليه ايضا في السادس ان الوجود طبيعة نوعية
لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف في ذاتها
بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا يبتنى كثير من القواعد كما سياتي فالحق
ان امتناع العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم امتنع شيئا
منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم احتياجه الى الغير والجواب ان صدق الوجود
على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد
اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة
الحقيقة فجاز اختلافها بحسب ذاتها في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس
وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الافراد فيجوز ان يكون الوجودات
الخارجية متخالفة في الحقيقة بحيث يقتضي الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه
المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا
عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية
والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائدا على
ماهيته والجواب عنه قد تقدم مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة
على معلولها اما ان يتقدم التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هي
الماهية من حيث هي هي متقدمة ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا فيتم دليلكم بها لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها لا متقدمة
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم حيث ورده الكم بان
الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكم بوجوب تقدمها عليه بالوجود
وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول فان العقل اذا لاحظ كونها موجودا
امتنع ان يلاحظ كونها مبدءا للوجود ومنشا له والمعترض بالتالي ظاهر البطلان فان

الوجود

الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
بخلاف معطي الوجود فيه لا نسلم ان المستفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود
فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود
ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل
بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا
لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود
المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية
بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن النقض
في شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في
الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها
والماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
بل ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه انتهى وفيه نظر لان
الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية
فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة

نصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فافترق وجه صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب انه ان اريد بقولنا الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق
في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اراد انها قابلة للوجود في الخارج
فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود
منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام
في هذا المقام اقول هو غير موجه فان للمناقض ان يقول لما كان قابلية
الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكذلك في تقدم العلل القابلة
تقدمها بالوجود العقلي فكذلك فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وكذلك في
تقدم العلل الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم
بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك كان ان الماهية لا ترجح عدم فاعلية لوجودها
ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات
كان رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية الواجب فنقول لو كان
ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل واجب
الوجود وهو ممتنع لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون
الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم
الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب
الوجود عاقلا بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقلا ولا فساد
فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون
الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه
معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده



والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالة واجبين بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا
وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج
الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه
الى الغير وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته وفي بحث
ما مر هنا انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب
ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه وان كان بحسب العقل وان
كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام قلنا تحقق الخاص بعينه
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما
الى الاخر اقول منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس
التحقق لما بان التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى
غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج
في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه بالحقيقة راجع الى الوجه السابق كما
ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه
قطعاً من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه
لا يمكن له الحكم بكونه موجودا وكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى الغير الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى الغير فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا المحتاج في كونه موجودا الى الغير وكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا المحتاج في كونه موجودا الى الغير وكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود د

بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب هو لا يكون الا غير الوجود الذي هو موجود
بذاته لا بامر مغاير لذاته الطالب ونظرك لهذا الوجه ومدار الجميع على انه تم
ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا او يصير متحققا وليس كذلك فان الوجود نفس التحقق
لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا او كون الشيء متحققا
عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات
عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا
نقول كل مفهوم مغاير للتجرد هو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب
غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره فيلزم ان يكون ذات الواجب
عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت
الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس
العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن
هذا بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص
الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري
عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق
فلا مخلص من لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون
الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل
هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب ذلك
والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قيل ما بالكم سواء احتاج
الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده والجاد او غير ذلك
من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس لكم فيه لا يمكن ان يحتاج الواجب
في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في البعض ولو هم انه

لامتناع استغنائه عن المحل اما انه من المعقو

والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع حصوله
فيما في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك بعينه يقتضي كون الماهية موجودة
قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس موجود في الخارج والا
لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الوجودات الخارجية وانه عارض
للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من الائمة الحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون
وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل
ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية
ولما قالوا بكون الواجب ثم موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان
الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود
المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود
في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول
اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن
عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك على ما صدق عليه من الافراد والا فلا شيء في
لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق
في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية
فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم
هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت
او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة ولزم ذلك

الباً خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود
وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل وكان قيامه
بالماهية قياما خارجيا فلزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فهو ايضا
كما في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها عارض لنفس الماهية في نفس الامر
ولا مدخل لخصوص واحد من وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية
بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضائة
والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذه
يسمى معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهية عند
وجودها في العقل اذ العقل اذا اخذ مفهومات وقاسها الى امور اخرى حكم على تلك المفهومات
المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها الجزء المشترك او المميز او لا هذا ولا
ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين
او غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر و
غيرها مثلا ثم يحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي
لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول
آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود
الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي
هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج ليس للماهية
الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من
المعقولات الثانية وهو لمنشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف

ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات صح

في العقل

الماهية

الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بانه اتصاف
امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع
في كلام المتن على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف
بالوجود هو الماهية المعقولة فان يكون الوجود من المعقولات الثانية ولم يكن كذلك
فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تحقيق دليل الحكماء
والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق
واذا تحققت ما تلوناه انكشف حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات
كوجود شيء او عدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى ان
لا ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما
ان كان النقيضان من القضايا واما في صدقهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف
بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم
على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما
ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي ولا استحالة
في تصور النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع
بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتهما في العقل مستلزما اتصافها فلا يمكن
الاجتماع بينهما بل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه
والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا متقابلين مطلقا واجيب بان تعقل
العقل لهما عبارة عن حصول صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما

فلا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور المذكورة هينا الى
انتزاع صورة منهما بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فرضه منها فالمحذور لازم قطعا
لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد
المتناقضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من الا ثبوت فيلزم
الا اجتماع صورة احد المتناقضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان
ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة لم ينتزع منه ايضا صورة فلا
اجتماع الا بين صورتي المتناقضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة
الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كما هو مذهب
من يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وقد عرفت
بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع المتناقضين المستحيل هو ان يصدق
امر واحد بكلا المتناقضين اتصافا بحسب نفس الامر كان النقيضان امرين
او يتحقق في نفس الامر مفهوما المتناقضين اذا كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء
في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء
بكلا المتناقضين او تحقق مفهومي كلا المتناقضين في نفس الامر اتصافه بهما
ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع المتناقضين المستحيل وكذلك للعقل
ان يتصور جميع الاشياء حتى يتصور عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه
يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع المتناقضين
المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر يكون اتصافه بعدم

لا يجب الصورة صح

بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا هو ليس
له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان نفس المعدوم المطلق في الذهن
وهو فرد له يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار المعدوم المطلق
لكونه متصورا بالمعدومية مطلقا ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني
بحسب نفس الامر فهو ثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره
لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان
هذا ليس جمعا للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا
هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا
مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك
لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع
هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين
وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار
اخر ويصح الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار
انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل
قوله ويصح عليه الحكم من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم
عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل
من حيث انه ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فهو ذو اعتبارين واحد
وهذا اي ولان العقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت

بعنوان صح

في الذهن وغير ثابت فيه فيحكم بينهما بالتباين مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت في الذهن ممنوع لان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام
مح والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور
وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس اجتماع للنقيضين
وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود قوله وهذا انقسم الموجود ومح يجب ان
يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام وما كان لقائل ان يقول
الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة بهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس
بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح
اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل
وما له هوية عقلية وليس للامور له هوية ولئن سلم ذلك وفرض له اي لما هو ليس بثابت
في الذهن هوية عقلية لكان حكمنا حكما انه ثابت معنى قد عرفت انه كما يمكن ان يكون
ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار
ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور
الخارجية اي الموجودات الخارجية عندنا من الموجودات الخارجية كقولنا
هذا الحكم يجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان
طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان
الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية هذا
هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون

الخارج

الخارج طرفا النسبة الموجودة وان لا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور
العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور
الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية فيمتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود
الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا
البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فيكون النسبة السلبية
خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية
فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق
بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان
الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك
زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط ومنها
ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان
صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود له
في الخارج لا ينتسب اليه شيء في الخارج اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء
قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم
بامكان الانسان صحيح ولم يكن للامكان وجود في الخارج كما في قولنا
الامكان اعتباري ولا يتصور فيه النسبة مطابقة الحكم للخارج

للانسان

اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء في الخا رج
وإذا تقرر هذا ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا
ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته
له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اعني
معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته
لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد من نفس الامر ما يفهم من قولنا
هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن
ادراك المدرك واعتبار المعتبر على ان المراد الشأن والشيء وبالنفس الذات بالامر
لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد
يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في
اذهان الفلاسفة وهو باطل وايضا قد تختلف الاحكام في الاذهان
فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمين يعتقدون حدوثه فيها
فبأيهما اعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو
ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية
تعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا هو وفقا لما ذكر المص ان المعتبر في
صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا
تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج
لعدم الواسطة ايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن الكل

يكون

يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين في الخارج لا يكون صحته بمطابقته لما في الخارج ولا لما في لما في نفس الامر لا ه
الاذهان فان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان
المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في الاذهان من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس
الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر
ههنا على عالم الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض عليه بانا نذكر كثيرا من
صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها
فيه فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض
ايضا بانه سيصرح بوصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وكذا وصفنا العلم السابق عليه وهو بالذات كعلم الاول
لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق معه وكذا وصفنا العلم بالجزئيات بشكل
هذه الخسوف وتمام زمانه في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل اجيب
عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا تكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر
بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه
بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة
ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل الفعال على

الكلي كاف في المطابقة هنا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتباين كانه قيل الحكم بالتباين ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتباينين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب المص بان صحة الحكم وصدقه قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متباينان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لترديد الحكم بالتباين ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امرها ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال ورود واما ثالثا فلان المتباينين بمعنى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه والذي لزم من مطابقة الحكم بالتباين للخارج ان يكون كل من المتباينين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتباينين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع مطلقا قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتبطان بالمحمول وقد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر هنا لشيء عليه بيان

ما يستد

ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم تعرض لدفع الاشكال الذي يتوجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة فالحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد فسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذاتا المتحققين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد فسر الحمل باتحاد الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها اي جهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا اعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة

وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب
وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد
مع مفهوم المحمول متحد الحقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم
الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر
ولا اعتبار عدم القيام في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يرد على
الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان الطرفين في الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين
وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فح قولنا كل رومي ابيض
لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس
بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن البياض على الرومي اولى من حمل السواد
عليه تف واذا كان احد الطرفين قائما بالآخر فالطرف الآخر ليس في نفسه
متصفا بالطرف الآخر القائم والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام
الشيء بالليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير
الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل
صحيح بلا شبهة ولا تصور قيام بين الكل والجزء فلو لم يقم احدهما بالآخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فتأمل وانما لزم
ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام
احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف
شيء بالليس متصفا به فلذلك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
به فنقول ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من

عدم

عدم اعتبار القائم مع ما قام اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم فتدبر بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على
الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء
بنفسه اقول وفيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعت
من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي من صحيحة
ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات
الوجود للماهية لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يرد على حمل الوجود
على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يستدعي
ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا فالوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود
للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك مح لاقتضائه ان
يكون الماهية موجودة بوجودين او موجودة بوجود واحد مرتين وتقرير
الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها
وذلك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة مسلم فلذلك فيكون ثابتا للماهية
الموجودة ممنوع فان الوجود كما سبق بحقيقته ثابت للماهية من حيث هي
لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لاقتضى مرادا فيها
بل منها ومن ثمة في الذهن وان كان لازما لكنها ليس بشرط جواب شك
يرد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عنها بين
بين تلك الماهيات لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتميز
تلك الماهية بسلب الوجود عنها وكلما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن
موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا للسلب

سلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها
في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن المعدوم لا يمكن الا بعد تميز المعدوم عما سواه في
الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل
يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المعدوم نفي المعدوم فاستلزام الاثبات بمعنى
معنى ان هنا كان اقتضائها للمعدوم وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها
وثبوتها في الذهن فذلك لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فيه فان الوجود يسلب عن المعدومات
في الذهن بشرط كونها موجودة في الذهن حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما
يسلب عن المعدوم من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب
قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضيتان موجبة
مطلقة عامة وهي قولنا المعدوم موجود او وقتية مطلقة وهي قولنا المعدوم
موجود في زمان كونها محكوما عليها وهما لا تنافيان السالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن المعدوم في الجملة واعلم ان ارتسام المعدومات في القوى العاقلة
ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن شيء
من المعدومات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها فيحتاج الى دفعه الى الحمل والوضع
من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في
الذهن فلا ان على اي دعاء بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحمل
من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا
الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم بالوضعية اولى بالحملية
اولى من عكسهما وليست الموصوفية مقولة والا لنا قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة
مثناة من مطالب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات

وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون
موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد
يكون موجودا كالانسان الصادق على الزنجي والاعمى الصادق على زيد
فان الزنجي وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض
بمعنى ان ما صدق هو عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال
للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له
وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد مثلا صوت موضوع بازائه وفي الكتابة رقم موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع
بازائه او النقش الموضوع وذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في
الاعيان فيكون ما سماه وجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز
ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال
له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجودهما ثابت لهما
بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل ليس حقيقيا
ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالزنجي
مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الزنجي اولا وبالذات منسوب اليه
ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة والكتابة فلا معنى له لفظ الزنجي او نقشه
في الكتابة من الموجودات العينية الخارجية بل معنى ان ذات الزنجي موجود
في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة
واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطتين

موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشي موجودا باعتبار الدال عليها بلا واسطة
او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا
عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها
على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء
وبعض الكرامية وابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها
واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني منكرون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق الاجزاء ويجيبون
عن الاستدلال ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيدون قصاراهم
عليه واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح
الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وساق الكلام
لا نسلم ان الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم ٣
بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه بحسب العبارة سلب بان يقال لا يمتنع عوده
في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تستدعي وجود الموضوع فيصح الحكم السلبي
على المعدوم لانا نقول لا يجري مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى
يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع ٤
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وبين المعاني صحة

داعاد

والا لم يتم وكذلك هذا الثاني النقض وحاصله انه لو تم ما ذكرتم من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لتم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل
على الممتنع بوجوده في الخارج ح انما نحكم على الممتنع بوجوده في الخارج ح انما قد
نحكم احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
ومن سواه يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع الى غير
ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على الممتنع بوجوده
في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث الحل وحاصله انا لا نم انه لو صح اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة
العود لكونه لا هوية له متصورة ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود بل يجوز في علم
ساتر الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام وكقولكم
قولكم لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اردتم انه ليس له هوية ثابتة في الخارج
او في الذهن ممنوع وان اردتم ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع
عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا حجة عليهم واما عندنا
ثم لكن منع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف — يقوم
على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية
الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية
على معنى دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية
خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا دليل
فذلكم لكن ح منع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة
العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه
بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يحيى بعد

ثم عاد والى الثانى اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه
اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه والتخلل انما يتصور بين الشيئين
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم
زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن ههنا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو بين زمانى الوجود بين زمانى وجوده ويرد ايضا
ان الوجود المتميز فى الحالين لعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة
بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضا
لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم
تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء
والى الثالث بقوله ولم يتميز بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه فرق
دفعة ويلزم الشك فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته
لجازت اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى
هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى
كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود فى وقته
الاول وفى هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان شئ
واحد مبتدا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضرورى والتناقض بين المتقابلين حيث صدق على
شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه
من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل فى
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل اما بالقبلية والبعدية بان

هذا فى زمان سابق وذاك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا وهلم جرا وقد يجعل هذا الوجه الاخير منع ان لا مغايرة بين الوقتين
الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التى لا مدخل لها
فى التشخص اقول ايضا فانه استدلال بانه يمتنع ان لا يجتمعان فى الصدق لان
الوقتان كانا من المشخصات لم يصح قولكم ان المبتدا فى زمان سابق والمعاد
فى زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب العوارض المشخصة
وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض
المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذا الجواب
وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا مقدما على المعاد ضرورة تخلل
العدم بينهما وذلك تقدم لا يجتمع فيه المتقدم والمتأخر ولا يتصور ذلك الا فى
الزمان فيكون كل منهما واقعا فى زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا
ان المتقدم والمتأخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما فى اجزاء الزمان لان تقدم
جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء
الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب
عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود فى
هذه الساعة هو بعينه الذى كان بالامس وحيث ان من زعم خلاف ذلك نسب
الى السفسطة وما بنا الا انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه فى الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابى على مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو على ان
كان الامر على ما زعمتم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا

فرس كان ينا جينى فهبت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التعارض الا انه
وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد فى الوقت الاول
يكون مبتدا الان وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن سبق الحدوث
آخر وبهذا ظهر ان المبتدا مع الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد
مع الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الثانى فيندفع بهذا ما سوى لزوم التقدم فى
الزمان فيدفعه ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر
اعتبارى لا وجود له فى الخارج فيقطع الشئ فيه بانقطاع الاعتبار وحدوث
وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا فى وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا
فى شخص كتشخص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق
بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يبق فرق بينه وبين
المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه فى ماهيته وتشخصه
معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة
لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان
بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لان مقتضى
التشخص الوحيد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك
لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة ولم يعلم انه الذى وجد اولا
ثم عدم او ليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة فى عدم التمييز بينهما عند العقل
اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد

بالمثل

بالمثل ما يشاركه فى الماهية فقط فنقول عدم الفرق ح لجواز الامتياز بالعوارض
المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم
وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للازمها
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات او لازمه
لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فلا يمكن انفكاكه عنها فى الامتناع
عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بان لا نسلم الحكم بامتناع العود
لامر لازم للماهية بمعنى ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة نظرا
الى العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف اعنى كونها قد طرا عليها العدم لامر لازم
للماهية الموصوفة نظرا الى العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع
العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضى امتناع وجوده ابتدا لعدم تحقق
سبب الامتناع اعنى هذا اللازم هناك فلا يلزم ان الماهية الموصوفة بهذا
الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد
العدم واجب الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص فى
الحقيقة منع ومستنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم
او لازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء وذلك لان مقتضى ذات الشئ او لازمه
لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فتمام لكن لم لا يجوز ان يكون بسبب
الامتناع وصف الماهية المعدومة الموصوفة نظرا الى العدم لانها اعنى كونها قد طرأ
عليها العدم ويختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضى اعنى طريان
العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانه هو غير مفيد
لانه كان ابطالا لا لما ذكر لا يفيد الابطال لانه قياس عقلى غير معقول فى العقليات

ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ما يعيد المعدوم من حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع الوجود والوجود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم
اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من
امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته فلا يمتنع
وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتداء والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة
الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا
في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من
الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في
زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته
عدمه في زمان ويقتضي وجوده في زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد
لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى
كلامه   ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب ويحتاج المقام بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء

الذات

الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان
عن اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات
الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر
او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى
ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد
سلبي واضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل
يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا النحو من الوجود
يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وذلك لا يخرج ذات
الواجب عن كونه واجبا ولا يسلب عن وجوده بالذات الى الامتناع الذاتي
لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يتخلف عنه ولا تبدل وانقلاب
وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا
العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله
وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم
يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود
المطلق بالامكان باق بحاله ولم يتغير بهذه ايضا فانهم قالوا ازلية الامكان
غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي
اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم

ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا امكانا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم
من هذا ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو
الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور
فيما بين القوم وما نحن فيه من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في
ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه ازليا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
جاز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في اجزاء
الازل بالنظر الى ذاته فان قيل الامكان مستلزم لامكان الازلية اولا
مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع فاذا تمهد هذا فنقول
مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم
بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم
انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره
على ما تقدم فقوله هذا انما يلزم لو كان الشي الخ لا تعلق له بكلام هذا
المانع لانه لا يقول بهذا الشق ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد
الى قوله لوجودنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا لحب
ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان
ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لا يقتضي خلاف ذلك والا
لتم ايضا الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاتها عدم الاتصاف

ولا نزم اصلا من كلام هذا الشخص بل اللازم ان الوجود من المبتدا والمعاد متغايران لحسب الاضافة ع

باحدهما

باحدهما بمعنى الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا يتاتى هنا ان
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر
اقول يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص و
جوه اطرافه يعود الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت
بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان
اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود
لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم
قطعا ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف
ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء
ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد
بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات
الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا
من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من
كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم
الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب وعادتها
على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها

لا تنقص عما هو عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم
بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه آخر
اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت
الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان على ما لم
يذدك عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية
مرجعها على الموجود من حيث هو قابل لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يتقيد بشيء
من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتنافية
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم
هذا جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود
لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع
النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي
لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة التعقل وقد
يكون معقولا اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لكان
اتصافه به الا لا امكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لان الامكان
من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا
وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور
وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات من اللزوم والحصول والاتصاف
والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر

للتقييد وعدمه

باعتبار ذاته

نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى
يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن
الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وانما كان تحققها بحسب اعتبار العقل
ترتب سلسلتها ربما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار
وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة وهي ان نسبة البصيرة
الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة
الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث
يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة
تلك الصور ولتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من
الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة
قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان
ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
تعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعريف حالهما ومرآة لمشاهدة
تلك الحالة فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه
الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا يعتبر ان نسبته الى شيء
بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار
ملاحظتها اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان
تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا
اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا
اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان

لمشاهدتها

العقل لا يقدر ان يحكم على الامكان بشئ ولا ان يعتبر نسبته على شى واذا
اعتبره على الوجه الثانى ولاحظه معه الماهية ويعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب
اتصافها به فاعتبار الوجوب على هذا الوجه اعنى على وجه يكون آلة لملاحظة
حال الماهية والامكان لا ينفى الى اعتبار وجوب آخر بين الماهية وبين هذه
الوجوب ولا ينفى الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية ويعقل نسبة بينهما
لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب
الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شى من هذه الملاحظات بضرورى
للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
وعلى هذا الذى حققناه يعتبر حال التسلسل فى ساير الامور الاعتبارية فان
اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم
وبهذا الاعتبار تعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار
ملاحظته الثانى من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم
باعتبار نسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات
فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ احد المتلازمين ويعقل نسبة بينهما اعتبر
لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات التى
لا شى منها بضرورى للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق

اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد
المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما
متحققا وان فرض ان لا اعتبار العقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا
اعتبارية بل حقيقته واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثانى امرا
متحققا او موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين
وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدا المحمول فى نفس الامر الا انتفاء المحمول فى نفس
الامر غاية ما فى الباب ان مبدا المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا فى نفس
الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق
ذلك المحمول العدمى على شئ فى نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية فى
نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا
خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت فى
الذهن كانت متصفة بالزوجية فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة
مع انه وعن الثانى بان الضرورى هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من
الموجودات فى نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر فى نفس الامر وهو
لا يستلزم كون اللزوم متحققا موجودا فى نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا
السوال والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة
فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شى ما ممكنا
كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف

باعتبار العقل فالعقل يعتبر العقل ان يتحقق وباعتبار العقل
ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان م

وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فيجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم
امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من
الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير
السوال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة
الغير المتناهية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس
الامر لاحد المتلازمين جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن
الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل اللزوم لازما في نفس الامر كان متحققا
فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت
شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت
بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب
الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء
اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان
ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمه قالوا صدق القضية الموجبة
المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة
حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس
الامر فلو لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحال

ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا
لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدا المحمول
وتحققه في نفس الامر لكن تقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك
يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون
التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بحسب
انقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر
مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول
بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان
ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على
ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير
الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة
الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول وفيه ما مر من
الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج
لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير
مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن
للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي بجزم العقل
بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب
دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد
نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما
لقلة الاسباب المشخصة لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت
من ان استواء طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن
اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصورنا الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه
اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج فترجح احد الطرفين على الآخر الى
مرجح وينسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا
الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما الفه ايل وله متى ورد عليه اقبل
وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود
السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود
من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثرات وجوده انما يحصل له من تاثيره
لكن تاثيره امر فيه محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالموثرية
لكانت الموثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق
هناك موثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان الموثرية

اعتبار عقلي بمعنى ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر فلا
يقدح ذلك في اتصاف شيء بالموثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم
انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان تاثير المؤثر اما حال
وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل
ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر
انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان
التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في
الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل مح اما في الماهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في
وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا
كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال
من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر فيلزم سلب
الشيء عن نفسه مح مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب
عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية
كذلك فيصدق قولنا الانسان ليس انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية
بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للمؤثر والجواب تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره
فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها اياها اي تلك الماهية فانه مح غير معقول

اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما
مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة
بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي عن هذه المسألة وقد يا كل المشمش فقال
الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا
قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هنا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله او
عند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء
نسبتهما اليه لكن العدم نفي محض لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نسلم ان العدم
لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه
ينفي الحاجة الى المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول
عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر لازم بعدمها
فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من الدليل على ذلك
لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة
حاكمة بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم
وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول
على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة
المفتاح يعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها
بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند
الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم
لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة

كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح

خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي يفتقر الى المؤثر لوجود علته
اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى الممكن الباقي حال
بقائه يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك
عنه فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال
علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان
بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث
حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء
وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان
خرج اليه لم يبق له حاجة حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا
كبيرا لما ضر العالم ولما اخرجه هذا امر كان شنيعا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم
بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام
وما يتركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
جواب عن دخل مقدر تقريره لو انه لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر
لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس
الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر
متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر
يفيد البقاء الممكن الباقي بعد البقاء فتاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك
بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بعد البقاء اشارة الى ان افادة

البناء الممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك
التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فنقول ان اتصاف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته
ذاته الى طرفي الممكن وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني
وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي
وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان
الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود
في زمان الحدوث يستند الى الموثر كذلك اتصافه به فيما بعده من
الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء
فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى الموثر الذي يفيده الوجود
ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته في ابتدائه فلو فرض
انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تع على العالم في آن لم يبق موجودا
ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه
كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء ببقاء البناء فهو مهدوم
بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة انما هو
بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك
الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك
الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى
حركة البناء فلا يضرها عدم شي منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي
مفتقر الى الموثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى الموثر
الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى الموثر في بقائه غاية الامر انه

ليس له حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث
الباقي فانه يحتاج الى الموثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن موثر قديم
موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه
بالوجوب بان يكون معلوله الاول وساير ما يصدر عنه بالذات او بالواسطة
القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد
في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة اولو امكن
القديم الممكن فكان انسب لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل
صفات الباري تع على راي قدماء المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة
ويمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي
المص صفات الباري تع عين ذاته وليست زايدة على ذاته كما هو راي الحكما
والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انا قيدنا الموثر بالموجب لانه
لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم
الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا
لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي
استناده الى الموجب ايض متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقايه فيلزم
ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا
وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا

بسبب بطلانه

فيما نحن فيه وان كانت ممتنعة لذاته لا يكون
اثار الدوام تابع عدمها لكونها من لوازم الذات
وقد سبق تحقيق ذلك فلنذكره

بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات
الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان
صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى
غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل
الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه
وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد
فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات القديمة
الزايدة على الذات الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة
هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع
الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات هي
الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وتفصيل هذا ما قال الامام في المحصل
ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل
ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان
نغير التفسير ونقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم
الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده بين قولنا لا اول لثبوته حتى
لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر
النصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي

العلم والحيوة والوجود فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب
انهم كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات و
سموها بالصفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا
يكون الا الذوات ذاتا فاثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما
غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى و
صفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول و
النفوس السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل
واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة
تعرض من حركتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والعناصر
العنصرية بهيولياتها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة
قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها
حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا
للحيوة وهما الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى
واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا
عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل
من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى
ليست زايدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث
الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة

ومدة لزم التسلسل لانها ايضا حادثة اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقرات
ايضا الى مادة ومدة اخريان وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى
افتقار الحادث الى المدة هو ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة
عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة
وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك
على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة الى غير النهاية معا والمحال هو الثاني
دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راى المصنف وساير المتكلمين كما سيجي
في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشي لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم
الشي ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود
الشي وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في
زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر
واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا
هناك ان هذا القسم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها
وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست
كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون ما هو قبل وما هو بعد معا في
حصول الوجود بل قبلية لا تجامع معها البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه
هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شي آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شي آخر فذلك الشي المتقدم
الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته

القبـ

القبلية لا يكون بعد ولا فات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك
وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم
انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد
قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود
الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو
الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثل
الطول وازيد منه الى ابرهيم واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان
قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم
الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد
مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا
يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجوز
معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا
البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما
اضافتان عقليان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجد
معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون
لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشي في الخارج
ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك
الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم

واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا يجتمع
في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه
جزءا واحدا هف وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء
لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء
الانقسام في احدها انتهاء الانقسام في الآخرين فيبطل الاصل الذي عليه
مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان
يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع
في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه
ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا
المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقادير من
الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في
الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة
في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما
لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا و
هذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية يجب تساويها
في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها
منفصلا بهويته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلة بالفعل
بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا
من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كلما نفرض فيه من الاجزاء

لحقا اختص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر
لان الامور المتساوية في الماهية

لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والغرض ان الاجزاء المتقدمة المتاخرة متخالفة بالماهية
فينفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن
غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون
كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل
بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا
امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من
اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء امورا موجودة في
الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة فيعنون
بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع
ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع
الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه
اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس
ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه
لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى
بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد
والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس
للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره

والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى
المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيا له تعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك
او عرضا قايما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها التامة
بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست بجسمانية
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على
هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني ان انه
اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد
دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده
ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب
في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن
هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير
الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان
ان يوجد لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء
في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى
الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما
يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض

والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه تعلق
التدبير يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق
وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا
والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى
يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه
في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو
كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث
فلا يلزم كونه قايما بنفسه ولو ثبت ذلك يسقط مع كون الامكان موجودا
[illegible] وتم استدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء
لغيره قايم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
فذلك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناع
في زمان كونه معدوما ح وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما
ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره
ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة
لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف
الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع القسم ولان مجموعها لحدوثه
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا وخارجا وهو مح بل لا بد من
حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات

والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة
هي امكانه الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المشترط الى محل ليس هو
نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنايه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث
مع تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف
على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة
للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل
بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث و
الفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق
المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه
يمتنع عدمه لانه اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى
الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسايط قديمة واياما كان يمتنع عدمه
لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه
كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشي بالغير لا ينافي امكانه
الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم
يكن شي من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة
وحديث صفات الواجب قد مر او سيجي في بحث حدوث الاجسام
زيادة كلام على هذا القايل **الفصل الثاني في الماهية ولواحقها**
كالوحدة والكثرة ونظايرها وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو

اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السوال بما هو فيطلق
لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا
يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما ويطلق الذات والحقيقة عليها غالبا اي على الماهية مع اعتبار
الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا
بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينهما
والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض
ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية
من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي
وحقيقة كل شي مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لانه كانت
تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة
شي لا يكون نفس ذلك الشي المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي
وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا
لو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك
الشي المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي
تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون
واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة
فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في
مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده

فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل
للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان
المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء
من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء
منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من
المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية
بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا
في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست
نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من
حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من
حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اما الف او ليست بالف هل هي شيء من تلك
العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض
تذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان
من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط
وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يتحقق الجواب قطعا باختيار احد شقي
الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال
هل الانسان الف او لا الف فلا يتحقق الجواب وان اجيب يجاب بسلب
شقي الترديد فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا

فاعلم ان الماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يؤخذ بشرط
مقارنتها ويسمى الماهية ح المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط ان لا
يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ
غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة
والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على
تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية
التي جعلت موردا للقسمة ومنشاء الغفلة عما اشرنا اليه من ان القوم لما
بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى
ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال
الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بط قطعا بل
قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما
يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما
اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقته تقسيم ضم مختص الى
مشترك فالواقع قسم الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض
والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان
اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص
ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد يؤخذ الماهية محذوفا
عنها جميع ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله
بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا او لا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء

من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين
فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات
ثلثه فان الحيوان مثلا قد يؤخذ فيكون جنسا وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه
وليس معنى اخذه بشرط شي يوخذ تارة بشرط شي فيكون عين نوع من
انواعه وتارة بشرط لا شي ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب مثلا
بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصل وبيانه
ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصل ويحصل
بعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه تحصل وتعين فاذا اخذ
من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شي ولذلك
يقال الجنس بشرط شي هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
بشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه بشرط لا شي ان
يكون مجردا عن كل شي على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ من
حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كل واحد منهما جزا له وجزء الشي من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه
مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط
لا شي هو جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين
للحيوان من اخذ شي معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شي يوخذ ذلك الشي
معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شي
يوخذ ذلك الشي من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط
شي فهو ان يوخذ من حيث هو من غير ان يتعرض لشي آخر اي لا يوخذ معه
شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ

من غير

من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة
للماهيات واذا حققت ما ذكرناه تبين لك ان قول المحقق وقاعنها ما عداها هو معنى
الماهية بشرط لا شي بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها
بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى
الثالث هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم
يرد ان المجرد الفرض مغن عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام
بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قول المحقق وقاعنها ما عداها على
المعنى الثالث ولا يحمل قوله بحيث لو انضم اليه الخ بيانا وكشفا له قال ابن
سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان
يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى
الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين
لانا نقول لا يستقيم ح قوله فلا يوجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط
لا شي بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا
كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي
من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن
مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال
بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون
في الذهن من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق وفيه بحث لانه
ان اراد بالعوارض الخارجية ما تحقق الامور الحاصلة في الاعيان والذهنية

ما لحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون
في الخارج والتشخص ايض من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه
في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس
الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير
ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرده في الذهن ايض لان
الكون في الذهن ايض من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص
لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا
فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية
بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود
في الخارج والحكم على شيء لا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في
الذهن ايض من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن
مجرده لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود
الذهني والمجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر
غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة
بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا
يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب
فرض العقل من غير منافاة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان
حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب
نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا
غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن

لايكون

لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك
ما ادعاه واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه
لا يمتنع حينئذ وجوده في الخارج ايض بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون
في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن
جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايض
اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة
بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا
التفسير للمجرد يكون تجرده بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق
الذي ذكروه اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره
العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع او لا فنحن لا ندعي سوى
ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان يكون ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد
يوخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهي كل طبيعي المفهوم
ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل
واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي
عن حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل
للجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر
قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف

متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة فى الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع فى الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى الخارج
ومشتركة بين افرادها وهى فى كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك تشخص
واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة
فيه ورد عليه بان كل موجود فى الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه فى نفسه
وقطع النظر عن غيره كان متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة
فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة فى الخارج لكانت مع قطع النظر عما
يعرضها فى الخارج متعينة فى ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
تمنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية
فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة فى ذهن
زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى اذهان متعددة نعم تعرض
للصورة العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية
مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا
مثلا حصل فى اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذى يحصل
فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل
كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل
منه فى اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا
بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى فى العقل

ولو انعكس الامر فى الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد ونظيره
ما اشرنا اليه من خواتم متشابهة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها
على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخرى لم يتاثر الشمعة
بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير ذلك الذى ضرب عليها اولا كان الاثر
الحاصل فى الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها يجب ان تكون تلك الصورة مطابقة بعينها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان
يكون كليا لانا نقول ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقا ولعل السر فى ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور
العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا المعنى معتبرا فى
مفهوم الكلية فهى مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية
او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من
زيد مثلا فى ذهن واحد من الطايفة الذين تصوروه مطابقة لباقى الصور
الحاصلة فى اذهانهم ضرورة ان الاشياء المطابقة لشىء واحد متطابقة
فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية قلنا ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية
لكثيرين هى ظل لها ومقتضى لارتباطها بها فان الصورة الادراكية تكون
اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور
الحاصلة فى اذهان تلك الطايفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال
لامر واحد خارجى هو زيد الى هنا كلامه حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف
ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة

مطابق

جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور
العقلية كما بينه اقول فساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى
الكلي والجزئي فعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم
ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل
في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في
الخارج ولا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي
ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا
القايل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورة
العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى
حمله عليها فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات
الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك
وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك
وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صورة
جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم
يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور
بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في
الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو
تحقيق المذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان فهو جزء من الاشخاص
لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص

نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء
من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد
به ان الحيوان جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء
له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب
ان يكون موجودة في الخارج الا يرى ان الاعمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج
مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف
اليه هذا الكلام انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر
الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي
منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير
الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من العارض والمعروض كلي
عقلي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات
الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه
منه فبين الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلاثة
ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي
ما لا جزء له ومنها مركبة وهي بخلافه وهما موجودتان لان ضرورة دعوى
الضرورة في وجود الماهية المركبة ظ فان وجود الانسان والشجر والبيت
وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة
واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل
عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان
كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلولا الشيء الواحد

الكثير لاشتماله مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية
فقولك لابد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثير
مولفا من احاد كل واحد منها مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن
لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والتسلسل لانا
نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المولف من الاحاد الحقيقية واما الواحد
المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من
كثرات في الحقيقة فلابد هناك من احاد حقيقية والا لزم تحقق الكثرات
الحقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما
اعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مثال
لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم
كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان بتفسيرا
على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون شيء جزءا
من شيء اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في
العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني البسيط والمركب
الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من المركب والبسيط الحقيقيين
فالبسيط والمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط
الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه
انه جزء لما يتركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء وعلى عكس النسبة

بين المركب

بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب
الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا
لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء هي فيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
بسيطا اضافيا لجواز ان لا يعتبر جزء من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين
البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب
كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب آخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء ويكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
الى الجزء فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى الجزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب
الى الجاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى الجاعل اختلفوا في الماهيات
الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره
المص وهو انها كلها مجعولة بجعل جاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك
لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسايط فكلها
محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل
هو ذات الممكن لا وجوده ولذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل
الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة

اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال الاول قد سبق انا لا نم استحالته فان *والجواب ما قد سبق من ان انا*
المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب المعدول وحاصل ان
عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لا انها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم وصدق قولنا الانسانية لا
انسانية والمح هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر و
الاحتياج اليه فرع الامكان والامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون
في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى تقتضي اثنينية فيما قال
صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبتا قدامك باشارة
خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي
هي باي وجود وجدت كالزوجية الاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير
مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد
ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجودا او
جزءا مقوما انما تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها

فان الاحتياج الى جزء ما الداخل في قوامها يلحقها لنفس ماهيتها من حيث هو
هو فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيط اذ ليس لها هنا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه
شيان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن
وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا
شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او
للوجود وهذا ايضا كلام حق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث
لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم
وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا
البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل
في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى
الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت
متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر
المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتقييد كلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم
الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها
على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال
معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي
مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ

فيهما فهو ما سواها الى يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها به موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل
اتصافه به موجودا ثانيا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن
الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها ثانيا آنفا من انه الحق
الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا
كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركب مجعول
دون البسيط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق
باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا
وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر
من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الثاني لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان
المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان

هذا ايضا

هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا
به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة
دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر
لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته
في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض
الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه اقول لا يخفى
على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث
حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك
البعد الذي قد كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم
ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون
الماهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما
اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما
كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرها وقد يفتقران في تقومهما الى المحل
فهنالك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب وبسيط قائم بغيره كالنقطة
ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب
مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان
اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان
وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا
وجوده في الذهن يفتقر الى وجودها فيه وبحسب العدمين ايضا فان
عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في

الذهن مفتقرا الى عدم احدهما لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء
على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى
وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما اياما كان
والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم
بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم
احدهما اياما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء
واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزايه اذ
عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة
تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص
قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة
مجتمعة ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان
على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب
بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان
ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا
الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم
يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط
بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه
علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من
ذلك انه اذا عدم المركب لعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر

بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل
الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة
تامة لعدم المعلول ووجه التقصي ما بينت عليه وهي اي تقدم الاجزاء على
الماهية علة الغنى اي الاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان
متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق
الكل احتياجه الى سبب جديد محقق لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن
بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنا عن السبب الجديد ان اعتبر في
الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم
بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية
للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الآخر فهو جزء له فان
قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة
القوم فيبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء
الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء
متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
علة له في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على ذات العلة
الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن
معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب
التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي

ايضا وذلك اذا كان جزا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما
ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا للكل بحسب الوجود الخارجي وذلك
اذا كان من الاجزاء المحمولة فانما عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم
بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكن بحيث
لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما
عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير
المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان العلة
الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني
وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا
ان تختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية
للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة
له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبداء
الفياض قلنا لا ان يعود ويرد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق
عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة
بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة
معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان اعم
اي يحصل الجزء خاصتان اخريان يتفرعان على الخاصة الاولى وان الجزء
لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول
اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة

ومقدمات الدليل انما هو مصادرات لتنصانا منه وقد يحصل لنا معلوم ما كثره ولا يجزء سالنا المبداء الفياض صح

وسط واكتساب بالبرهان بل بحسب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما
ومن الثاني اي ومن تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط
في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والماهية
بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه اضافية خاصة لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالث
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم
الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
بالنسبة الى المثلث فانه لازم له ويفتقر اثباته الى وسايط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور
يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة ويضع بازائه اسما
كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد به الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فهو ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية
للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر
في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن الماهيات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات

للحقيقة فان لها صورا اجتماعية محققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار
العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف الخارجية
يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب
جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قايم بذلك الجوهر الذي هو جزء
انما المستحيل ان يتركب من عرض قايم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه
ويكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع
عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار
ولا بد في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض اذ
لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة
حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي
والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء
في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب واحد كالمركب
من البسايط العنصرية ومما تقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية
فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين
لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شموليهما
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين
كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى
من جهة التشخص وهي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون
لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة
يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حمل بعضها على بعض

ولا

ولا حملها على المركب مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي
الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العقلاء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه
الاجزاء اما ان يكون صورا لامور المتعددة او لامر واحد وعلى الاول اما
ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات المتعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا
فهذه احتمالات اربعة فاتخذ كل واحد منها مذهبا الاول ان يكون تلك الاجزاء
صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من
حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزايه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون
تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتمايزة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها
على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن
امتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك
الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القايل من انها
لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر
واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال
انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له

معان يتبعها معان آخر فيحصل من تلك المعاني منهومات صادق عليه بهو هو وهو يصير
باعتبار حصولها شيا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة متمايز عن ساير الاشياء بالمهمات
والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك
الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شي قد حصل له
معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس
لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من
المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت
معاني اخرى كالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب و
الضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما نابتا نابيا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا
ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل
بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويقرب منه ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء
خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها
وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة
وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشي المستتبعة لمعان اخرى ان
كانت داخلة في ذلك الشي كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون
شي منها محمولا عليه بالمواطاة فلا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان
المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة
عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج من الشي لا يكون ذاتيا له والا لزم
ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شي

منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك
المعاني الخارجة من المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان
الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان
خارجا عن ماهية المركب فظ وكذا مفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق
لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تلك الاجزاء صور الشي واحد بسيط ذاتا
ووجودا لكن يشرع منه العقل باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان
حمل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل الكل فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن
وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت
جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص
الماهية وعدم عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى
متداخلة بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المساوية بناء على امتناع تركب
الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجي والا يلزم ادراج
المساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال
الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا
او العموم من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان
المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان
يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة

الى متداخلة ومتساوية **وقد يوخذ** الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد **وقد**
يوخذ محمولة قد استوفينا الكلام فى بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده و
انما ارجعنا الضمير الى الاخر المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين
انما يجريان فى الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه فى صدر ذلك البحث ولعل المص
انما اخر ذكر المتداخلة من المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليه اشارة
الى ذلك **فيعرض لها** اى للاجزاء المحمولة **الجنسية والفصلية** البتة يعنى
ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الاجزاء المحمولة ان كانت
تمام الذاتى المشترك بين الماهية وما يخالفها فى الحقيقة كان جنسا والا كان
فصلا لاستحالة ان يكون جزء لجميع الماهيات لمكان البسايط فهو يميز الماهية
من بعضها ولا نعنى بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية فى الجملة ولا يكون
تمام الذاتى المشترك **وجعلا بهما واحد** اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة
والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الفصل و
الجنس اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فى ان الشىء اى المركب
حاصل معهما بالقوة والفصل كالصورة فى ان الشىء حاصل معهما بالفعل والفصل
علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت فى العقل كانت
امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة وهو عين كل واحد منها بحسب الخارج
وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء
فالفصل علة لصفات الجنس فى الذهن وهى التعين وزوال الابهام و
التحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث

لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه
ان كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات
معروضة لمحمول واحد ولا ولا كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما
فانهما اشتركا فى ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة
عن حقيقتهما والثانى كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه
موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير
على هذا الوجه احسن ان يجعل جهة الاتحاد فى المثال الاول هو الانسان وفى الثانى
الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول
ولعمرى لو كان الامر على ما يتوهمه هذا القايل لم يقل المص كانت هناك سود او بيض
او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يتعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعانا فى الكون هناك حتى
قال المص كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظة او وما توهمه من ان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشىء لان
العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشىء الخارج عنه
والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز فى اطلاق
العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع
راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول **وان قومته** اى كانت جهة الوحدة
ذاتية لجهة الكثرة **فوحدة جنسية** ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة
كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان **او نوعية** ان كانت نوعا
لهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان **او فصلية** ان كانت فصلا

بهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضا هما كمعروض
الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير واحد فهو من جهة
ما على ما سبق فالمنقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة
فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني الذات الذي مفهومه مجرد عدم
الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من انحاص مفهوم
الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في
المنقسم قيل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو وحدة شخصية
فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد عدم
الانقسام وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة
الشخصية بحاله وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم
عدم الانقسام وقد دفع عليه كون الاضافة الموضوع بيانية فهو يقتضي
ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله مطلق اي وحدة
معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يقال الوحدة النقطة او المفارق او
غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زايد فوضع
موضوع الوحدة او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل الشخص القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو
مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم هكذا وقعت
العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني

فان مفهوم الوحدة هو

من الاحوال

اولى

ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
فهو نقطة اي كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل
موضوع الوحدة القسمة والا فان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات
او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه من نفي الهيولى فلا
يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سرياني بسيط ان لم
ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه
الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على
ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد
بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل متفاوت
بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك
اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض
العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقول بالتشكيك
لكونها في كل عدد اشد منها في ما دونه والهوهو يعني لفظ مركب جعل اسما يعرف
باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض بالوحدة كذلك بعض
افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق فمعناه ان هو هو ان
يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام
المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو وجميع
اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة

فانه لا يتصور بدونها الكثرة فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص
اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم
آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام
هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصيته هو هو يكون قليل الجدوى وايضا
هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج في هو هو غير
ملايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بحسب
تغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة
مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مح اتحاد الاثنين بان يكون
هناك شيآن فيصيرا شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجمع
الماآن في اناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا والاستحالة
كلون الجسم كان سوادا فصار بياضا وبياضا فصار سوادا اجابه بل واقع واما اتحاد
الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا
آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمروا او
بالعكس فذلك مح لوجهين الاول لانهما بعد الاتحاد اذا كانا موجودين كانا
اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هناك فناء لاحدهما وبقاء للآخر
وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هناك فناء لهما وحدوث ثالث فالكل خلاف
المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما
يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما ا

الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث
ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا
نقول انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد
وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان
كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد
الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الغرض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به
عن الآخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد
الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون هناك
فناء لاحدهما وبقاء الآخر او فناؤهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على
قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين
الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان مما ممتاز به احد الاثنين عن
الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما والحمل
هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه آخر والا لكان حمل الشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان
العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد
بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها
لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة
مثلا متقومة بالوحدة بست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس
باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان

تنوعت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تنوعت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منهما كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منهما مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم حقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بالمطلوب لا يقال تنوعها بالوحدات ايضا ليس اولى من تنوعها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التنوع بالوحدات راجح باعتبار انها لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلا حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحدا واحدا فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة تحصل ثلثه وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى البعض في العقل

انضمام

انضماما بحسبه اي يجب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فيقال الوحدة واحدة والعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض لمماثلها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمضاف اليه اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة عمرو ويمتاز بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض الوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقتضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز غير مشاركها بعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالث بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اي الوحدة واذا بينا ما فيها وكذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة ويعرض له اي للمقابل

كذلك وحدة عمرو

الوحدة ما يستحيل عروضه لهما اى للوحدة والاثنينية وهما بهذا الاعتبار من
التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى التقابل السلب والايجاب
وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو لا يكون
مأخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وتقابل التضايف
قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فمتماثلان والا
فالمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد المتخالفين
المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد و
الحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة
مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن
اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة
الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال
ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين
فصرح بوحدته دفعا للتوهم المجوز في الاجتماع ثم ان المتقابلان اما ان يكون
احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه
العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبول المحل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي
فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه
في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله
اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر
قبول الجنس نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم

الاول

الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيتان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب
وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتازان عن
المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى
قوله وهو لا يكون ماخوذا باعتبار خصوصية والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان فان اشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان
متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف و
التباعد فيسميان بالمتنافيين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين
وقد علم بما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا
معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وفي المشهور تقسيم
المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
اولا فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه بانه لا يجوز ان
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا ينافي بل نفسه
ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء
البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه
ولا اعتبار بحروف السلب والتقابل بحاله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل

بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلث لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان و اما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب الانتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء و سلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكنا و لكنا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاصة لا يستلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل

بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ع ولو سلم فمقصود المتعرض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين متساويان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا و لذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب

بلين

دي

فان قيل العدميان الصرف فان احدهما الى الآخر فيجوز ان لا يعتبر نسبته الى محل قابل لو فرض يكون ان عدما وملكة لا السلب والايجاب فتنبيه لا نفرض ان فان المقصود ان التقسيم على ما ذكرنا حاصر وذلك لحصول الملكة البعض وكذا الكلام في دخول العدمين في النقض سؤال وجوابه منه

الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين
بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل
فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا
كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب
يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب
لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بهما ما
لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان
الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا
يعتبر موضوع القضية موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو
باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق
هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ايضا ان
التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء
كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود
اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره وبما
ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه
صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون
النسبة بالصدق جزئية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا

تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا
سلب في الحقيقة بينهما اذ لا يتصور وروده سلبا ولا ايجابا الا على نسبة
لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة
مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك
المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذين
على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات
واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين
هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا
تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين
على الوجه الآخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هنا
الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما في تقابل الايجاب والسلب
الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعني ان
الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا
فاذا حصل في العقل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة
كان كل من العبارتين قولا فشمل مفهومي البياض واللابياض اذا لم
يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين
غير تقابل السلب والايجاب وهو ظ انه ليس من الاقسام الباقية
فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى

الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل
الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شي
من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود
الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب
احد المتقابلين عدما ورفعا للمتقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا
رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي
هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي
كان لايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل
احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم
الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية
لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع
لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من
تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل
منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم
هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بما لا يجتمعان صدقا البتة
ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ
ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسب
الحكمية التي هي امور عقلية تشبه التضاد بين الامور العينية
كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التضايف
جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور

التماس

التماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج
تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض
يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة
من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو
اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الحصة
اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ
المعروض من حيث هو انه معروض لذلك العارض كان ايضا اخص وقد
يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف
واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة
في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث
الصدق على افراد كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس و
ان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه
الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من
افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي
التقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم
من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف فرد من افراده ما حصل
منه فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج
فيه عرضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا
فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشي على ما يصدق عليه ذلك
الشي قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض له فقط

عرضيا

حشي

لم يرد ان هذا الجواب محتمل لعبارة متن الكتاب كالجواب الثالث بل المراد
انه جواب آخر غير ما ذكره المص بشهادة انه قال ههنا قد يجاب
وفي الجواب الثالث قد يقال واعلم ان هذه الاجوبة الثلثة غير قالع
لمادة الشبهة اما الثاني فظ واما الاول فلان التقابل ان تعقل
مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون من حيث
هو هو مع قطع النظر عن ان يكون معروضا لامر اخص مطلقا
من التقابل ضرورة ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة
المقسم ليحصل من انضمام كل قيد الى المقسم قسم فالقسم هو المقسم
نفسه مع امر آخر ينضم اليه وكون التضايف من حيث هو هو
اخص مطلق من التقابل ينافي كونه من حيث هو هو اعم منه
باي وجه كان واما الجواب الثالث فلان السائل ان
يقول مفهوم التقابل من حيث هو هو مع قطع النظر عن
ان يكون معروضا لامر ما فرد من افراد التضايف مندرج
تحته فيكون اخص منه فكيف يكون قسما له ولغيره وفي الجواب
الحاسم لمادة الشبهة ان يمنع كون التضايف جنسا
للتقابل بمنع كونه اعم منه قوله يصدق التضايف على
تلك المفهومات لكنه صادق عليها فان كل واحد من
التجاور والتماس والتقابل يصدق عليه اذ تقابل ما لا اضافة
مخصوصة بين المتجاورين وكذا بين المتماسين والمتقابلين
غاية الامر انه يلزم منه اندراج مفهوم التقابل تحت مفهوم
التضايف وكونه فردا من افراده ولا يقدح في ذلك كون
المندرج اعم من المندرج فيه مطلقا انما يقدح لو لزم من اندراج
مفهوم تحت آخر اندراج افراد المندرج ايضا تحته وذلك غير
لازم والسر في ذلك ان بعض المفهومات يعرض له في الوجود
الذهني احوال لا يسري تلك الاحوال الى افراده الموجودة
في الخارج ويسمى تلك الاحوال معقولات ثانية فان مفهوم
الحيوان يعرض له في الذهن انه كلي او جنس او ذاتي للانسان
الى غير ذلك من الاحوال التي تعرض له في الذهن ولا يلزم من
[illegible] او ذاتيا ان يكون زيد مثلا كليا او

من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير
الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه
سلبه واما الخصام منافيه في السلب فكلا اولا يرى ان ايجاب الشر ينافي
ايجاب الخير ولا ينافي سلبه ولئن سلم الخصام منافيا ايجاب الخير في سلبه
لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك من
نافاة الاخرى والاقوى لابد من شي هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا يعتقدين
عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه
خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه
شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع
للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي ان كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم
ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا
واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا تفاوت في التاثير الى غيره لان تسخين
النار القوية يسخن بالواسطة تسخينا بوسطة اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة
فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض واشدها فيه الثالث بدل قوله
واشدها فيه السلب ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية
في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي
بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد
الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين
يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان ارادوا بالزيادة غاية
الخلاف فامره ما مر وان ارادوا اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف بعض
كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان

قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد
والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول **التناقض**
يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا
يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين
بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض
المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص
الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد
هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم
بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة
على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة
الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات
غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث
صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في
العلوم الحقيقية [illegible] وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة
لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم
اياه على ذلك وكذلك تعريفهم التناقض بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من
ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر صدقه على شي وضم اليه حرف
السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في
زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث
عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لان غير المفهومين المتمانعين

لتنافيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا
وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق والا شتقاق كما بين القضايا واما في
المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من
جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على هذا الوجه المذكور
المتناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا
سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة
في تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى
ويتحقق التناقض في القضايا بشرايط ثمان يعني ان
تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على الشرط فان كل مفهوم
دخل حرف السلب عليه يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط
يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان
ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة
والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلاف فيما في شيء منها
كما يقال زيد قايم وعمرو ليس بقايم او زيد كاتب وليس بتاجر وزيد
ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا وزيد جالس في السوق وليس
بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق
بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس باب لبكر والزنجي اسود
بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان

او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرايط الثمان انما هو في
القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرايط تسع وفي
بعض النسخ بشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع هو الاختلاف
فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضيتين
الكليتين ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا
شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان
انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وفي الموجهات يشترط شرط عاشر
وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة
لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذ
كورة متناقضان بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف
فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدايمة في المادة المذكورة
يتناقضان كذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا
اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام
والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا
ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا
يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا و
بالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة

اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب فلو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة صح

كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما او لا اطلاقا و رفع الدوام كما لا يكون دواما او لا يكون
ضرورة ولا امكانا و على هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان
لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها واخذ نقيض القضية
ان شئ غير ما اثبت عنها و ذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب
معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلنا الامر على ما ذكرت
فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه
ولا تتغايرا الا بان في احديهما سلبا و في الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما تغفل عن
التغاير و نظن في القضيتين انهما متناقضان و نغلط مثلا في قولنا الخمر
مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان و يغفل عن عدم الاتحاد
بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان متصل لذلك المجمل
اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل
عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا
ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى اثنين اعني الوحدتين الاوليين والوحدات اعني وحدة النسبة كما فعل
بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال و تفويت لمقصودهم واما اشتراط الا خلاف
في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب
الجزئي سلب الكلي وعلمت ايضا انه قد يغلط و يظن ان قولنا كل انسان حيوان
مع قولنا لا شئ من الانسان بحيوان متناقضان ولا تفاوت بينهما الا
بالسلب والايجاب فالحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع
اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده

المنطقيون

المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المتناقضات قضايا
مخصوصة محصلة مضبوطة و تسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب
العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية
او المحصورة يناقض بعضها بعضا و يكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت
شخصية الشرايط الثمان واذا كانت محصورة الشرايط التسع كما يوهم
ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرايط يكون
اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض
القضايا بشرايط ثمان يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها و شرط
آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدتها ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات واذا
قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية
معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة
سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكن او ساكت
او بلفظ معدول بان يتركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في
القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخص
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها
مفهوما عدميا اي عدم شئ في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ الذي اضيف
اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه

في تناقض الشخصيات يكون ثمانية وفي
المحصورات عشرا و نظير ذلك اعتبارهم
في الاقيسة شرايط

وهي تقابل الموجبتين صدقا او كذبا اي الموجبة المعدولة
تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب
مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما
معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لامكان عدم الموضوع وانما كذبنا **فيصدق مقابلاهما** بالضرورة
وهما السالبتان مثال الموجبة زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين
زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب **وقد يستلزم الموضوع احد**
الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض **او لا بعينه** كالجسم المستلزم
للحركة او السكون **او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا**
بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن
السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان **او عند** الخلو عن
الضدين لكن عند **الاتصاف بالوسط** سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف
بحالة متوسطة بين العدل والجور واما في لهم الفلك لا يثقل ولا خفيف
فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة
ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور
غاية الخلاف الا بين اثنين منها **وهو منفي عن الاجناس**
مشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس
اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند

انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد هو

لهم في ذلك

لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان
مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول
بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما
عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية
عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فان قد نعقل
الاشياء التي يطلق عليها اسم الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول
عن كونها خيرات او شرورا او فضايل او رذايل فلم يثبت تضاد بين الاجناس
بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل واحد متضادين منهما تحت جنس
واحد **وجعل الجنس والفصل واحد** هذا جواب دخل مقدر تقريره
ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع
به التضاد لانه واحد منهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب
اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس
واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج والموجود
العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل واحد منهما وجود مغاير للوجود
الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما
هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج
لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة
في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام
اقول وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كما هو في
الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل الامور
العدمية لعدم ما يكون العدم جزء المفهوم منها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم

القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا
شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه
ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبيعة في الاعيان ولكل من الجنس الاعيان ح
والفصل ايضا بهذا الاعيان المعنى وجود في العقل فاعلم ان هذه الاحكام انما
هي للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل الا ضافة
ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض
الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شي يصدر عنه امر اما
بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة
مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شي منها
فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله
وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال
العلة ما يحتاج اليه شي في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او
امر خارج عنه والاول اما ان يكون الشي به بالفعل كالهيئة السريرية وهو
الصورة لا يقال لصورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس
حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت مع تشخصها
حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك
الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق
ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف
ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق ههنا
فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف تحصل في الخشب

واما ان يكون الشي به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة
المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما
يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة و
هاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا
لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين
اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما فيه الشي كالنجار للسرير
وهو الفاعل والموثر واما لاجله الشي كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه
عليهما دون الماهية والمادية والصورية لا توجدان الا للمركب والغاية
لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان
يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما
تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي
فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية
علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شي واحد لكن بحسب وجودها
الذهني والخارجي يسمى جميع ما يحتاج اليه الشي بمعنى ان لا يبقى هناك
امر خارج آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة
علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون
هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط
امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشي ما لم

يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ فى جانب المعلول فانا ناخذ
شيا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة
اخرى هكذا قيل وفيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزا من العلة مع كونه صفة للمعلول
ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرايط التاثير فلا يوجد
موثر بلا اشتراط امر فى تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا لجميع اجزايه
التى هي عينه يكون جزا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه قيل اذا كان
العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشى ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون
العلة التامة للشى معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام جزئه وهو باطل
لان امتناع تاثير المعدوم فى الموجود ضروري ايضا ويلزم انسداد باب اثبات
الصانع والجواب ان الموثر فى الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم
موثرا فى الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المعدوم فى الموجود ولا
ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان
كان مقرونا بالشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي
هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء
له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مسافة يمكن حركة السقف فيها الا ان الشرايط الوجودية
ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان

الموثر فى الوجود فلا امتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود موثر مشروط فى تاثيره الى اقتران امور عدمية مع ولا يلزم تاثيره صح

ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بما هو خلاف الواقع
لان مدخلية الشى فى وجود الشى اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما ان يكون بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعدات لا بد من
عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
فى الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالات كالقدوم للنجار والمعاون
كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي نضج الاديم والداعى الذي ليس بغاية
كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة فى
المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
مع انه ليس ما منه الشى ولا ما لاجله الشى واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل
المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية بالتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها
من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرناه يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعنى بعدم الحصر فى الاقسام الا وجود
شى يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شى من الاقسام ويمكن دفعه
بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستبداد ويحتاج
الى ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من
العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشى بلا واسطة اقول لكن يبقى شى
آخر وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا

ان الغاية موثرة في موثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون موثرا
في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون موثرا في موثرية الموثر فيه وهو الغاية
ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا والثاني ان نقول في
تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه و
الثاني اما منه الوجود واما لاجله ولا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده
موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من
قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو
المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظة العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي
باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية
مادة وطينة ويقال للغاية غاية وغرض **فالفاعل مبداء التاثير** عند
وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند
وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف تاثيره عليه ويسمى علة مستقلة
وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه
معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في
الزمان الاخر لاخر لم يكن ما فرضناه مستجمعا مستجمعا وان لم يكن
لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل
من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون
هنا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل
انتفا فاهو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرائط
التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد

الترجيح بلا

الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه
بط بديهة وانما قال كما ذكره **ولا يجب مقارنة العدم** اي لا يجب
ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول كما عرفت من جواز
استناد القديم الى الموثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك بط لما تبين من
انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول
عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول
او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف تاثيره
عليه فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان
فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا
الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى
امتناعه بعد اتمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله
ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده
بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود
الفاعل ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان
وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان
مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا
محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز
استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة
ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن
الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عنده

الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل بديهة العقل قاضية بان ايجاد العلة
للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متا خر
عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه التاثير بعدية بالزمان ع **ولا يجوز بقاء المعلول بعده**
اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم
مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة
والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله **وان جاز في المعد**
اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل
بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى المعلول
ايضا بعدها لان الامكان محتاج في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول
في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من الى م
وجود الشرط وعدم المانع فان زال شي منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه
وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق
المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان
احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدم الطاري
يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا
الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول
وعبارة المص تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان
العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة
اللاجواز وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل القريب فلا

يجوزان

يجوزان بجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوزان يجامعه والصواب
ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوزان يجامع المعلول لان المعد ملزوم
لاستعداد [2] هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوزان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى العلة ما لاولى
العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد
علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت فوجد الاخرى
في زمان انعدام الاول فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقل
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل ولكنا
لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب
بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت من ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم
يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان للمعلول الشخصي ان انعدم
بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان
اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة
وجب ان تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء اصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم
ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب
ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن
ان يوجد بدلا للاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية
اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل

[2] وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات
وشي من مراتبها لا يجوزان يجامع وجوده
بالفعل لان الاستعداد صح

اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلنا اذا توقف تاثيره على احدهما
لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصيته الآخر
تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا
كان للمانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في
عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى انتهى كلامه
بل انعدم العلة الاولى ووجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله
وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود
الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده وتحصيلها
لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في
الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد الوجود المعلول ولكن في الزمان
الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان
وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية
غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى
هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استقرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يفيد بقاء وجود المعلول
الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية
تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او
الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث

لم يتخلل

لم يتخلل بين زمان وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار
باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول
واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود في آن انعدامه يوجد علة اخرى وتفيد بقاء
الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا
لا يضرنا كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام
علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم
وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى
يثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصيته الآخر تاثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما
بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود
المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون خصوص شي منهما
علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد
المعلول الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة هذا خلف والحاسم المقدمة
القائلة اذا لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن
من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه
الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب لا مدخل في وجود

الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذلك النار علة
فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة
معينة علة فاعلية او شرط يتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة
معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله في الرحم زمانا مع امور يجده هناك علة لاستعداده
لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليها تلك الصورة من المبدا الفياض
فتصوره انا انا وبقاؤه انا انا لعلة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار بمجاورتها الماء بعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدا في مع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان
واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء
ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز
ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما
النزاع بينهم في ان المبدا الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار
اذا تعددت ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن
بصدده او فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من
جميع الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه و
متنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
الامرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما
نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل
فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا
او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية

الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا
للمعلول هذا خلف فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى
مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم منه انا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فصدريته لذلك
الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهي اما داخل فيه ويلزم
تركبه او خارج عنه معلول له الامر آنا وينقل الكلام الى مصدريتها حتى
يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء ايضا
عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناقض
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان للمصدرية
امر اعتباري فيستغنى عن المصدر وقيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى
من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا ان الماء مثلا
يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون
له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة
وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية
بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها
المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام
حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم
يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق

المصدر

واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه
الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو
ظ والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى
المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح
مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر
لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا
اقل خارجا عنه معلولا له وبتم الكلام الخ واعترض بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة من جميع الوجوه الجهات خصوصية مع امور
متعددة متشاركة في جهة واحدة وغير متشاركة فيها لا يكون تلك
الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها
لا البعض منها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر
معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي
المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم
ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلة حتى
يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له
خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية
مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ
منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له دخل في الصدور سلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان
يكون موجودا لا يقال اثبات المطلب يتوقف على وجود الخصوصية
بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثرها في الواحد الحقيقي ولو

بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور الاعتبارية تكثرا في الواحد
الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد عن جميع الجهات
لاستلزامه تكثرها فيه لكنه بط لان جميع ما سواه مسلوب عنه بالضرورة
وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل
الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتعدد بتعدده ولا يكفيه ثبوت المسلوب
عنه وحده وح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي
مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف
في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن شيء يعقله
في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
لتعدد المؤثر فلا يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا اذا رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب
الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد
المعلول تعدد العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة
اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي
الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا اذا رأينا نارا ولا برودة معه
كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف
اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا اثرا متعددة بلا تخلف
لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه
الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان

مصدرا لاً ولما ليس آ ان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين والجواب
ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني صدور ب و
هذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله
في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض
الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين
وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الحقيقي الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر
معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان
ذلك انما يلزم ان لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات وان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بحسب
الذات فصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض
الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية
ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان
يكون الواحد مصدر المعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان
يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من
غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد
ثبوت الغير فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض

بان ثبوتها

بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما
من قاله و رافقه ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من
الطرفين واما الاضافة بين المنتسبين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن
آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن
د فيكون في ثانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء و بتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس
بتوسط ب ج د معا سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
عن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في
المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة
واحدة الى ما لا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن
مبدا واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امور
موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن
الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المذكور المورد على الوجه

ودل وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية
لا عكس بمعنى ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما
بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل
من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة
بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء
علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف في التاثير على شيء اخر فان
توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم
احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورده الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن
العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى
العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة
المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب
المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين
من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه
محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم

احدهما

احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل
انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة
دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي
معلولا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى
يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما
بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا
لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو
اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا ثالثا
وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينهما فلا يلزم شيء من
المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول
الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحدة منهما احتياج
المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد على
سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية
على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد
بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج
لها الى العلة ولا استغناء لها عنها ايضا لانهما انما يكون للموجود الخارجي
فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها
ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع
لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد حد
بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة

يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون
لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان
اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك
في انهما من الامور الاعتبارية والامور الشرح واما انهما من المعقولات
الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف
وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين
قد يكون شيء علة لشيء ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا
يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة
لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له
الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل فكانه
يدعي بداهتهما كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة
على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان
العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ح فنقول معنى التقدم
بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على نفسه ملته
جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه
بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم
امرا وراء ذلك المذكور فلابد تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل
عليه ثانيا فاما من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك التقدم
سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواه فلا نسلم ان ذلك المفهوم

ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه
وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين المنتسبين ثم قال والاقوى ان
يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبما بين الوجوب والامكان تناف
فانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الا عتباري
واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشا منهما
نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف
الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في ابطال الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا
اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه
من جهة واحدة لا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك
الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده
فان منشا احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو
كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار
في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار
بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن
الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم
من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما
عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع ثبوت

التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء فى التاخر ماجاء من الشبهة فى التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد
منهما على تقدير الدور متاخر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر
وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره
فالشبهة مشتركة بين الدليلين المرضى والمردود اقول والجواب عن تلك الشبهة
ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك فى ان يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى
يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة
الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة
الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال
انه لو كان شى علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشى
على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشى على نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشى لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشى
فان العلة القريبة للشى كافية فى تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم
تخلف الشى عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون هناك شيآن
ماهية كل واحد منهما علة لوجود الاخرى واما ماهية احدهما علة لوجود
الاخرى ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضرورى والسند
مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة
لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود

المعلول



المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان كون ماهية الشى علة لما هو
علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة
لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ليس ما نحن فيه اعنى الدور
المفسر بتوقف الشى على ما يتوقف عليه ولا يتراقى معروضاتهما
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها
اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك
لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب اولا فتوجده
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة
لما تقدم فلو انحصر الموجودات فى الممكن لم يوجد شى منها فيجب وجود
علة واجبة لذاتها تنتهى طرف السلسلة وانت خبير بان من
يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره
ويوجد لغيره ولا ينتهى الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من
وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد
فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها
هنا هو برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل ما يدعى تناهيه وتقريره
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين وعلة معينة والاخرى من المعلول الذى
بعده او العلة التى قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التى قد فصل منها
احاد متناهية والجملة الاخرى التى لم ينفصل منها هذه الاحاد اى نطبق
الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثانى

على جزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد
جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة با لضرورة
والتامة لا تزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان
الزايد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار ان يقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا المح انما لزم من المجموع اي من لا تناهي
العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن
توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه
مح وكل واحد منهما ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين
بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان فان
الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا
لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعهما محالا ونحن نعلم بالضرورة
ان ما سوى عدم التناهي لا يكون محالا وعن النقض بالاعداد بانها
من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي
متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات
الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان
المتكلمين يجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما

وسيصرح المص بذلك في بحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في
استحالة ما لا يتناهي اجتماعها والترتب في الوجود بينها فهم يقولون
اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايض فاذا جعل
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة
في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس
في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا ولا
في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى
الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم
التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه
ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و
الثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول
واعتبر بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية
له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق وينظر
الى التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورنا
لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين كومتين من
الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احدى الحبلين على طرف الاخرى
كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في عدد الحصى كذلك بل لا بد بذلك في التطبيق من اعتبار

تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة
التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج
في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوعها الممكن
ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة
معا مطلقا مح سواء كان بينهما ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار
النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب
تناهيهما لوجوب تزايد احدى النسبتين على الاخرى من
حيث السبق هذا برهان آخر على استحالة التس تقريره انا نفرد
المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التس في جانب العلل او
العلة المحضة اذا كان التس في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد
التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث
انه معلول فيحصل الجملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير
الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة
على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا تنطبق على معلولها وذلك لخروج
المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك
المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصف
العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات

باسرها بحيث لم يبق واحد منها غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع
المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق
معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة
في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات
بواحد وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق
على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول و
علة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة
سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا
ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا
في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة لشيء
به تحتاج اليه فالاينتاهي من تلك الجملة برهان آخر
تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا
يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما
الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع
موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان
العلة المستقلة للمركب من اجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه
اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا
فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان

يكون جزوه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل
بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة
في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض
لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير
النهاية منه وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا
لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من
التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة
فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج
اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذه
الاستحالة قلنا ع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة
وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه
وعلله وهو ع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا ان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج
الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها
لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها

يماونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء منه حتى يكون علة هذا الجزء بعينها علة ذلك الجزء وهو بط لان المركب
قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئة الاجتماع
فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها
علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ البطلان وان وجد لزم
تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه
واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون
كل جزء معلولا لها وجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان
المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء
بحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني
امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان
يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله وذلك
مجموع الاجزاء التي كل منها مفروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها
الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب
الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة
بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة
يتحقق السلسلة عند تحققه ويتم بكل جزء منه جزء منها فان نفسه
جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما قبل المعلول الاخير وكذا
في كل مجموع قبله الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة

بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باجتيا
ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض
ايضا قلت هذا لا يقدح في الاستدلال لان معناه عدم الافتقار في
الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل
فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها العدم
اولوية بعض الاجزاء لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون
علة للجملة لكونه اكثر تاثيرا قلنا ح بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل
بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى
علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات
تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وههنا كالعشرة
من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل التي
التي هي موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او
داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر
ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل
هنا الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال انه وجود
الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل بل ان قوله ولان المجموع
العدم

لعلة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فلخفته ان يكون مقدما على قوله ولان
في المجموع الخ وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة
المعلول على عدد العلة وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفتان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين
الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل
علة من السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول منها
علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية
لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو
من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجدت سلسلة الى غير النهاية
سواء كانت من العلل او من المعلولات فهي لا محالة تشتمل على عدد الالوف
الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة
لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها
ان يوخذ الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان
يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على الجملتين احدهما بقدر عدة
الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها فالاولى اعني الجملة التي بقدر عدة
الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي
وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلتين معا وان كانت السلسلة
غير متناهية من الجانبين يفرض فيها قطعا فيحصل جانب متناه
فياخذ التزيد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف

متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي
هو مبدا الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا
تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد
والآحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي
هي بقدر الزايد على عدة الالوف يقع في جانب المتناهي فيكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف
عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة
ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر وقد يمنع المنفصلة
القايلة بان هنا مساو للذكر او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من
خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة فان كل جملتين سواء كانت
متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان
و يتكافى النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا
العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما ستتضح في
طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس
اي اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في
معروض وجودي وهنا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن
تاثير العدمي في الوجودي فيلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلة
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت
العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي

في الوجود وايضا اذا تحققت
العلية في معروض عدمي تحققت
المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني
اذا تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت العلية في معروض
عدمي وهذا معنى تكافؤهما

لا يجوز ثبت ما ادعاه بدليل بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة
ايضا عدمية لكن لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين
الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية العدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي
الذي هو وجودي هذا وقد مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون
علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا
وحينئذ ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا من
موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون الممكن علة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله
ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده موقوفا على شرط
لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي
لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب
تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب
بصفات حقيقية زايدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على
ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد
نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة الفعل والقبول بين المنتسبين

التي وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم
للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشئ يجب عند وجوده
وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن
حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرايط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول
فيه فلنا ان نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فلنا ان نقول ان الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن
ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول
من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من
حيث انه قابل في شئ من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول ان اراد بان
امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب و
امتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما
الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين
العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك
العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا لذاته الى
العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية

العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا
الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وجاز
ان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب
يعني اذا كان شئ علة فاعلية لآخر وكان هناك شئ ثالث مصاحب لذلك
الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا للآخر بل لا يجوز ذلك
لامتناع ان يكون لشئ واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب
المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات
علة ذاتية لتشخص آخر والا لترتبت الاشخاص يعني لو كان
التشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة للآخر منها لزم
ان يكون كل تشخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم
لاتناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا اقول وفيه نظر لانا
لا نم انه يلزم ان يكون كل تشخص علة للآخر وانما اللازم ان يكون كل
تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لذلك
التشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر
على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض وتقريره ان العناصر
ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها
في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك
المفروض علة ستر وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان
يكون علة بماهيته وحقيقته اي يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون
لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول و

استغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص
من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من
العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر منها ومتاخرا عنه
وهو هو والعلة الذاتية لابد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول
وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب
نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ع والمتكافئين
دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر في ان احدهما
ليس باولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما
علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص
العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ع ولبقاء احدهما مع عدم
صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد
عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية
هذا الحكم ع ولاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك
والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور
جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة
من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال
الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة
ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشي الملائم او المنافر تصورا
مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان
التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا
يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على الآخر

ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث
عن ادراك منا فرقة في الشي المكروه او انضاره ويسمى غضبا ويليها الاجماع المسمى
بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الافعال الاختيارية قد يقع بلا سابقة شوق
فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد
لتناول ما يشتهيه الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعصاب هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي
التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة
يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا
واقعا في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت
الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة
من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج
هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانهما يكون
حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال
ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع
ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك
الحركة يتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب
سؤال يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع
جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود بقطعها

الدواء البشع اي كريه الطعم ١٢

كما اذا امتنع ما لتمن حيا او حمية وعند وجود هذا
الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
يتساوى التحريك في نسبتهما

المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها
بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث
الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة
عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة
عن الارادة الكلية يتوقف على وجود ارادة الجزئية بان ذلك ان المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة الكلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا
جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء
من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا
فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت
حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من
اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة الجزئية يترتب عليها
الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات
وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادة هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي
كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول ويتسلسل
ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان
السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب
بتجويز يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من
تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات
اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسا فة

الى آخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول
اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما هو محقق ثم اعترض
بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كرمي
مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع الذهول عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا
فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض
في المسافة او تخيل بعضها دون بعض وكلا يقتضي قصودا غير متناهية
مرات غير متناهية لان للمسافة منتصف الى غير النهاية وكل نصف من
تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن شيء كل عاقل يجد من
نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة
على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض
المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون التخيلات
والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب
عن اصل السوال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى
التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيان
ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبداء المسافة الى منتهاها
فيكون فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها
ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها
اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة
على المسافة نقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي الى تصور
ارادة جزئيتين وما ذكره هنا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع

وكذا ما اجيب به عن سواله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط
وتلك القاعدة مشيده **ويشترط فى صدق التاثير على المقارن**
الوضع قال الحكماء ويشترط فى ان يصدق على المقارن للمادة اعنى
الصور والاعراض المقارنة لها انه موثر وضع خاص بينه وبين ما يوثر
هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من
الوضع فلذلك قيل كان النار لا تسخن اى شى اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها او كان له وضع آخر بالقياس اليه والشمس لا تضى كل شى اتفق
بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بوساطة المادة ان تحقق
الفعل يتوقف على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعنى
الصور والاعراض يتوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة
لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع فى التاثير وان اراد بها ان لوضعها ان صح
مدخلا فى تاثيرها فذلك ع‍ فان المبادى يتاثر عن المجرد لكون خصوصية
ذات المجرد مقتضية التاثير فلم لا يجوز ان يكون المبادى بعد حصوله
بالمادة موثر لخصوصية ذاته فى المجرد فلا يكون للوضع مدخل فى تاثيره وان
كان حالا فى المادة مقارنا للوضع واى فرق بين التاثير والتاثر فى ذلك
ايضا فان النفس الناطقة يتاثر عما يرتسم فى قواها التخليه والمتوهمة فانه يحصل
لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس
اعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة فى قواها مادية وذات اوضاع
وما يقال من ان هذه معدات النفس وكلامنا فى الموثر مدفوع بان اقل
مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا **والتناهى** اى ويشترط فى صدق

التاثير على المقارن تناهى آثاره فيكون قوله والتناهى معطوفا على قوله الوضع
الظ من هنا العطف توقف تاثير القوه الجسمانية على التناهى كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع
مستلزم للتناهى ولعل المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط
بحسب المدة والعدة والشدة التى باعتبارها يصدق
التناهى وعدمه الخاص على الموثر بالنظر الى آثاره اشارة
الى ان صدق التناهى وعدمه الخاص اعنى عدم التناهى عما من شانه
ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على الموثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب
المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور
الثلثة على اثبات ان القوة الجسمانية لا توصف بلا تناهى آثارها
مطلقا وذلك اعنى ان الموثر لا يوصف بتناهى ولا تناهى آثاره الا بحسب
تلك الاحد الامور الثلثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من
الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف الموثر بالتناهى او اللاتناهى
نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهى واللاتناهى
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه فى الزيادة والكثرة
وهو التناهى بحسب المدة او فى النقصان والقلة وهو التناهى بحسب
الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يستقل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة
وذلك اعنى بطلان اللاتناهى فى الشدة لان القوى اذا اختلفت فى
الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة
ولا شك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما يكون

غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم
يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة
الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدورها
يكون اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة
والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا
لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان القسري
يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء يتفاوت
مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا
مع اتحاد المبداء عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير
القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كلما كان اكبر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر و
اقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى
منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما من مبداء معين ثم تحريكه
جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبداء بعينه لزم ان يتفاوت
منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه
انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره

على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك المقدار والتاثير الطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة اقوى واكثر تاثيرا لان القوى الجسمانية انما تختلف اثارا
باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في
قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك بالجسمية وهي فيهما
على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبداء معين
لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى عليه الكل فينقطع على ما يقوى صح
حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها
ونوقض هذا الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم
مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي
في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية
هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في
اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون موثرة اثارا غير
متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه
لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور
آثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة
لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا
ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع الحركة
موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها
بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين
على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل

كل يوم اجاب عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا
يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان
المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعة قوية على تحريك الكل ازيد من
كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية
قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت
في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت
فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان الحكم اللازم من تناهي
الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحكم من التفاوت في
حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدأ فيكون التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اي من جانب
المنتهى ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي
لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر
اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان
التفاوت بالسرعة والبطؤ يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة
وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطؤ
فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة
لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع
التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية
بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير

والكبير

والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات
الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعة الحركات
عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم
انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير
كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك
اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير
لزوم محال لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب
العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات الجسم غير متناهية وجزء
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء
تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم
التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط
المنع المذكور فباطل لان كل مدة فهو في حد نفسه امر متصل لا اجزاء له بالفعل
واذا اجزى الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي الى حد
لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني
به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت
بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم
زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين
بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان
ما هو اقل مدة اقل عدة فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا

بط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان كانت
الحركات متساوية بالسرعة والبطوء وذلك مم نعم يمكن ان يقال ان
التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما
للزوم انحصار بين الحاصرين اما على تقدير الاول فالحاصران العددان
اللذان هما مبدا العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا
طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع
فان حركة فلك القمر انقص عددا من حركة الفلك الاطلس مع عدم
تناهيهما وبعد التسليم والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري
في قوة حالة في الجسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام
الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك
الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس
لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة
من بسايط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت
في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة
الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرناه اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق
لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق
على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت
بين المعاوقين طبيعتها والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت

بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه
الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا واما القايلون باستناد الممكنات الى الله تعالى
ابتداء فلا يثبتون موثرا سواه فهم بمعزل عن هذا المبحث والمحل المتقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب
والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال فيه ومنا الحال
صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت
ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان
يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس
الاول بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة ولا يخ اما ان
يكون علة مستقلة وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان
الصورة شريكة لشيء آخر وكلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء
فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان يكون
احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة
للآخر ولين سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل
عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار
وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد والحدود وهو متاخر عن

وجود المقدار الذي هو الحد ودوهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب
تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشئ متقدم على
ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين
دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم
الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة
ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على
المعلول وايضا فاحتياج الشئ في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان
الشئ مالم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه لان وجود
الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول الشئ الاخر فيها
لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن
المحل هو الحال المتعين باعراضه الحال فلا محذور فيه لانا نقول ان الطبيعة
لا وجود لها الا بعين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا
ولو سلم ان احتياج الشئ في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان
ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد
تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد
زوال ما هو يحتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن
محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية
فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها
في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها لمثل هذا
الحال يجوز ان يكون علة لوجود الهيولى وشريكا للفاعلة قولهم ان الشئ مالم

يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم
منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المح
ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك
بلازم واما ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك
اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة
اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قايم بدعايم متعاقبة
يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان
الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون
الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت
انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها
التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض المشخصة
التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض
التشخصية امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي
والشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل
المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما
مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له
وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية
والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال
ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت
فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر

بالفعل او بالقوة وهو اعنى الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد
ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما
له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء للمقوم وفيه نظر
اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم و قبول المحل
للحال اعنى امكان حصول الحال فى المحل ذاتى والا يلزم الانقلاب و
لما كان مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عن
لكن المحل قبلا يقبل شيئا يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة
الانسانية ثم اذا صارت جنينا يقبلها اجاب بان القبول اعنى امكان
حصول الحال فى المحل مستمر بل لا يختلف اصلا بل ثابت فى جميع
الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا و قد يكون بعيدا فان قبول النطفة
للصورة الانسانية بعيد و قبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان
لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب فى
حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل تستفيدها
من الامور الحالة فيها واعلم ان ما نقلت من الحكماء فى هذا البحث كلها
من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجىء فكان
المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفى والا
نكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي
بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعنى ان تصوره
الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما
على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن
الفاعل ومعلولة فى وجودها العينى للمعلول فان وجود

الغاية فى الخارج مترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود
العقلى والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم
اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم
يوجد الجلوس عليه وهى اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي
لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض
و اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى
للحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة
مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة
العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والذي بعده
منه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة فى
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة
الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية
للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي
الوصول الى المنتهى قد تكون غاية للقوة الشوقية ايضا
و قد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا
بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام
فى موضع وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فيه وتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس
ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان
قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك
الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و

لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل امرا
آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة
الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى
القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها وان لا اي وان
حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر
او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب
باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة
كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث او جزاف ان
كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا
للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما ينتهي اليه
الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا
لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية
وبهذا الاعتبار اثبتوا القوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور
لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب
الاتفاقية غايات ما يتادى الفعل اليه ان كان تادية دائما او اكثريا
يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية
وان كان تادية مساويا او اقليا يسمى ذلك الفعل سببا اتفاقيا
وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات
مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي
كان التادي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتادى هو

اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لها كما ذكر امتنع التادي فلم يكن سببا
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما يعتبر في تحقق التادي
بالفعل جزء من المودي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه
مع انه ليس شيء منهما جزءا منه والمودي اذا انفك عن ذاته بعض
تلك الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر
ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب
الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا فيصل الى كنز
فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا
جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر
مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا
سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد يكون بسيطة
فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية
كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون
مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على
ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كعناصر الاربعة
بالنسبة لحصول المركبات والصورية كصورة الانسانية المركبة من
صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب
بالنسبة الى القوى الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما
بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في

مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الصورة الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء
الحبيب ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم
متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله ق
ايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء
للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية
كهذه النطفة وكذا في سايرها ق ايضا كل منها اما ذاتية او عرضية
العلل الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول
حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو
علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق
اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك
فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية
فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا
يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي
في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه بردته بطبعها فالفعل
الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب
بالعرض الى ما يضادها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادة العرضية
كالخشب للسرير اذا اخذت معه صفة البياض مثلا فان ذات
الخشب مثلا علة مادية ذاتية وما يقترن بها اعني الخشب ماخوذا
مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير

اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة
الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء المتاع ق
ايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي تكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس البناء والخاصة هي العلة
الحقيقية كالبناء وكذلك في ساير العلل ق ايضا كل منها اما قريبة
او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة
كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في
ساير العلل ق ايضا كل منها اما مشتركة او خاصة فالفاعلية
المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت
واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل والعدم للحادث
الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة
ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني
الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما
فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل
بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه
متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان
تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر ق
الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال فان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما يتركب
منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في

احد طرفيه في وجوده او عدمه وقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجوده
او معدومة لانه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولة
اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد سبق ان
العلة المادية والصورية يسميان بعلة الماهية والاخريان
اعني الفاعلية والغائية يسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم
من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود و
العدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم
الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة
ايضا من سبب لا كما توهمه بعض المتاخرين من ان العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي
في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجه ما سبق من
ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى
امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل
المعدة ما تؤدي الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية
الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى
السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الحادثة
المؤدية الى الحركة الى السكون والاعداد اما قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد
النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو بعد

المتاخرين



